Trimestriel 1953-54 N° 19-22

XVIIe SIÈCLE

BULLETIN

de la "Société d'Étude du XVIIe siècle"

SOMMAIRE

Siège Social de la "Société"

24, Boulevard Poissonnière - PARIS - IXe arrt

Téléphone : Provence 50.56 C. Ch. Post. : Paris 6511.05

Le Numéro : 280 francs.
Abonnement annuel : FRANCE : 800 francs ; ÉTRANGER : 900 francs.
Pour les Membres de la Société, compris dans la cotisation.

Revue publiée avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET DU SECRÉTARIAT D'ÉTAT AUX BEAUX-ARTS

HENRI IV à METZ

I

Les raisons d'un voyage aux frontières.

DEPUIS juin 1588, nommé par Henri III, Roger de Comminges, sieur de Saubole était commandant en la Citadelle de Metz. Le souverain exigeait surtout qu'il veillât, sous son autorité, à la conservation de la place « pour la luy garder fidellement, et envers tous et contre tous » [1].

Metz était française depuis trente-six années ; il importait qu'elle l'y demeurât. Roger de Saubole s'installa donc dans la ville avec son frère, dit le boiteux qui, après divers commandements dans la troupe, fut associé à son gouvernement. Tous deux se rendirent vite impopulaires [2]. « Ceux-ci, écrit Sully dans ses *Mémoires,* usèrent si mal de leur autorité, qu'ils se firent bientôt haïr de toute la Bourgeoisie. La différence des Religions se joignant à cette aversion, il se fit un cri général, tant de la part des Bourgeois, que des habitants de la campagne, qui obligea d'Epernon à se transporter sur les lieux, pour

---

(1) On consultera sur l'affaire des Saubole : Claude DARBLAY, *Roger de Comminges, sieur de Saubole,* Paris, 1927 ; *Histoire de Metz par les religieux bénédictins,* Metz, 1775, tome III ; E. FLEUR, *Autour d'un livre célèbre : « Le voyage du Roy à Metz »* dans les *Mémoires de l'Académie de Metz,* 1930, p. 347 et suiv. Les registres des Etats sont emplis de cette affaire (BB 2 et 3 notamment).

(2) Les comptes des receveurs de la ville en portent l'écho. Abraham Grandjambe, écrivain, reçoit « 6 livres, pour avoir écrit plusieurs copies dont deux des cahiers de plaintes faites et présentées au Roi en mars 1602 contre M. de Sobolle » ; en août, Jean de Marion, notaire, en perçoit autant pour avoir écrit « les cahiers et autres escritures envoyés à la Cour de la part des Trois Etats » ; les messagers ne sont pas oubliés, notamment un certain Etienne Huart qui « fut pris sur le chemin et fort misérablement et indignement traicté en hayne de sa commission ». (*Archives de Metz,* Comptes des receveurs de la Ville, CC 41, fol. 25 et suiv.

connaître des griefs des uns et des autres, et tâcher de les concilier. Sobole se plaignoit de ce que la Ville lui refusoit les provisions de bouche nécessaires aux gens de guerre ; et la Ville rejettoit à son tour ce tort sur Sobole. Il étoit encore question d'un certain Provançal, prisonnier à Vitry. A quoi l'aigreur et l'envie de se venger avoient joint une infinité d'autres sujets moins considérables, qui avoient amené la chose au point, qu'on commençoit à appréhender une révolte. Le Duc d'Epernon comprit aisément que la justice n'étoit pas du côté des Soboles, du moins quant au premier grief, qui étoit le principal ; et qu'il n'occasionnoient cette querelle, que pour avoir un prétexte d'ouvrir les Magazins de la Citadelle auxquels il n'est permis de toucher que dans les cas de la Guerre, ou d'un Siège, — et pour s'en rendre les maîtres... ».

La situation était si sérieuse qu'Henri IV qui suivait les événements avec attention depuis son avènement au trône, jugea utile de se rendre sur place. Il fit part de sa décision au Maître Echevin par une lettre datée du 7 février [3] :

« Tres chers et bien amez. Nous avons receu vos lettres au retour du sieur de La Varanne et entendu par luy l'estat des affaires de delà et tout ce qui s'y est passé depuis l'arrivée de notre cousin le duc d'Epernon et particulièrement l'affection que vous avez faict paroistre en tout ce qui s'est présenté pour le bien de notre service, la manutention de notre aucthorité et la conservation de votre repos dont nous avons beaucoup de contantement, et parce que nous jugeons que la division qui est entre vous et les sieurs de Sobole, et le mal que ce mauvais mesnaige a apporté ne se peult guarir que par notre présence, laquelle recongnoissans estre tant désirée de vous et de tous noz serviteurs, voulans vous donner contantement et pourvenir à ce qui est nécessaire pour votre repos et conservation, Nous avons résolu d'y aller et partir pour cest effect le premier jour de Caresme. Cependant continuez soubz l'aucthorité de notredit cousin de faire ce qu'il vous ordonnera

---

(3) *Arch. de Metz,* BB 3, fol. 23.

pour le bien de notre service et y apportez le mesme debvoir et affection qu'avez tousiours faict, sur l'asseurance que debvez prandre de notre bonne volunté en notre endroit et du soing que nous aurons continuellement de vous conserver avec l'establissement d'un bon et asseuré repoz, pryant Dieu, Très chers et bien amez qu'il vous ayt en sa garde ».

Sully, de son côté, écrit dans ses *Mémoires :*

« Henry prit sans peine la résolution de se transporter jusque-là ; sur la réflexion, que si Metz, qui est une ville assez fraîchement démembrée de l'Empire, venoit malheureusement à se séparer de la France dans la conjoncture présente, on seroit assez embarrassé à se la faire rendre. La politique lui conseilloit encore ce voyage par plusieurs autres motifs, outre celui d'ôter au Duc d'Epernon une Citadelle dont il pouvoit abuser, et un Pays considérable, où il s'étoit comporté sous le règne d'Henri III, moins en Gouverneur qu'en Prince Souverain...

« Il fut convenu entre nous, que Sa Majesté se mettroit en marche sans perdre de temps ; afin que se faisant voir à Metz avec toute sa cour (car nous arrêtâmes que la Reine même seroit du voyage) dans un temps où les deux factions n'avoient point encore pu se porter jusqu'à prendre un parti contraire au Roi, de part et d'autre on ne songeât qu'à justifier sa conduite, et se soûmettre... et sans plus de délai, elle partit à la fin de février, malgré l'incommodité de la saison, qui rendoit les chemins bien mauvais pour faire voyager les Dames... »

II

Les préparatifs à Metz.

Les registres des Etats et du Grand Conseil comme les comptes du receveur général des deniers de la Cité nous fournissent des renseignements fort précieux sur le voyage du Roi.

Le 3 février [4], le maître-échevin annonce à « Messieurs des trois Estatz qu'il est arrivé nouvelles au vray que le Roy s'achemine en cette ville, partant qu'il convient que chacun se dispose à loger de bonne volonté les gens de sa suite mesme, qu'on se prépare tant en habitz qu'en armes pour le recepvoir le plus honorablement que faire se pourra, de plus qu'il est expédient qu'on dresse une compagnie de cent cuyrasses complettes qui sera qualifiée la compagnie du Maistre eschevin pour l'honneur de la ville, et qu'en attendant la venue de sa Majesté, il faut continuer les gardes aux barricades... »

« Sur laquelle remonstrance, Messieurs des Trois Estatz ont ordonné que pour la venue de Sa Majesté l'on préparera les logis et la plus belle entrée qu'il sera possible, qu'il sera donné aux gens de chevaulx de ladite compagnie à chacun une escharpe blanche... »

Le 13 février, le maître-échevin confirme la venue du Roi et lit, à haute voix, la lettre envoyée le 7 du courant.

Quatre jours plus tard, les échevins réunis en Grand Conseil, s'occupent des détails de la cérémonie.

« Le sieur de Villers, commis pour les coings de la monnoye », est chargé de faire fabriquer toutes espèces de monnaies messines qui seront mises dans le vase offert au Roi. Messieurs Praillon, Busselot, de Villers et Le Duchat sont désignés pour découvrir le vase et convenir du prix [5]. Le greffier Goullon en proposa un, « doré dans et dehors », pour la somme de 525 livres 12 sols. Il fut acheté.

Le lendemain, le Grand Conseil décide de faire confectionner deux clefs d'argent doré qui seront remises par le duc d'Epernon, puis il s'intéresse aux arcs de triomphe et désigne des commissions pour chacun d'eux [6]. On connaît ainsi leur em-

---

[4] *Arch. de Metz*, BB 3, fol. 22.

[5] *Arch. de Metz*, BB 9, fol. 2 et CC 41, fol. 32. La reproduction de ce vase antique se trouve dans l'ouvrage de Fabert, *Voyage du Roy à Metz* ainsi qu'un échantillon des monnaies messines d'or et d'argent dont il fut rempli.

[6] *Arch. de Metz*, BB 9, fol. 2. Le *Voyage du Roy* donne la reproduction de tous ces arcs de triomphe.

placement exact : « la porterie de la porte Saint-Thiebault », « le double portalle qui se doibt faire depuis la neuve salle jusqu'à la boucherie Quartault », « le triple portalle qui se doibt faire au bas de Fournelrue », « le portal à double face qui se doibt faire au bout hault de Fournelrue entre les deux galleries de pierre de tail ».

Les comptes du receveur Jean Le Bachellé permettent de compléter le récit d'Abraham Fabert [7]. Ils permettent aussi de constater que rien ne fut négligé pour que l'entrée du Roi fut des plus réussies.

Pour créer les arcs de triomphe, il fallait un sculpteur de talent. Metz n'en possédant pas, le maître-échevin délègue un messager, Collesson Souchot, qui passe « quatre jours à Nancy querir ung sculpteur pour venir faire les appareils et ordonnances des ouvrages necessaires pour l'entrée du Roy » [8].

Florent Drouin, sculpteur et ingénieur, accepta de se charger de la décoration. Le personnage est connu. Né à Nancy, il avait étudié à Rome vers 1568 ; revenu en Lorraine, il était passé d'abord architecte de l'évêque de Metz (1571), puis du duc Charles III ; maître de ses œuvres enfin en 1581. Fort réputé dans la province, ayant déjà sculpté le tombeau du cardinal de Vaudémont en l'église des Cordeliers de Nancy (1589) et celui de la famille Bassompierre aux Minimes (1596), ayant également confectionné un char à l'antique pour une manifestation populaire nancéienne, il était tout indiqué pour diriger les travaux à Metz.

---

(7) *Arch. de Metz,* CC 41 et CC 290. Le receveur général déboursa des milliers de livres messines en 1603 et 1604.

(8) *Arch. de Metz,* CC 41, fol. 28 et 32. Drouin reçut 306 livres « pour ses peines d'avoir travaillé et ordonné en tous les ouvrages qui ont esté faictz pour l'entrée du Roy ». Sur le personnage, on consultera : H. Lepage, *Une famille de sculpteurs lorrains* dans les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine,* 1863 ; le *Journal* de la même société, 1887, p. 121 ; Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine* et Jacquot, *Essai de répertoire des artistes lorrains* (sculpteurs), pages 20 et 21.

Il s'entoura de collaborateurs moins connus : Claude Gratas, maître sculpteur à Bar-le-Duc [9], Gérard Gaulthier, peintre du duc de Vaudemont [10] et son fils Gerard, demeurants à S. Nicolas près de Nancy, Claude Lallement, de Toul [11], Claude de Lassus, Gabriel Salomon, Josué Dinant, Moyse Briseau, Josué Choisel, Jean Barrotte, Larme Gallois, tous de Metz.

Ces artistes, pressés par le temps, travaillèrent jour et nuit. Néanmoins, ils laissèrent inachevée la grotte rustique à côté de l'Hôtel-Dieu (hôpital Saint-Nicolas) qui, si l'on en croit Fabert, aurait été un véritable chef-d'œuvre d'originalité et de bon goût.

Ces arcs de triomphe procurèrent du travail à des centaines d'ouvriers, d'autant plus qu'il fallait aller vite. Les mémoires affluèrent chez le receveur dès le mois de février : charpentiers et menuisiers, tourneurs, tonneliers, verriers, fondeurs, cordiers, marchands de couleurs, revendeuses, ouvrières et ouvriers [12].

---

(9) *Arch. de Metz*, CC 41, fol. 27 et suiv. Claude Grata ou Gratas fut architecte de la cathédrale de Toul. Il dessina deux arcades de l'abside en 1628. Il reçut 12 livres pour son travail à Metz.

(10) *Arch. de Metz*, CC 41. Sur Gaulthier, voir *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1854 et Jacquot, *o. c.* (peintres), p. 52.

(11) Grâce aux comptes des receveurs, on sait ce que fut le travail de chacun. Ainsi Claude Lallement reçut 90 livres pour « cinq grandes figures et deux grands tableaux de trophées », Larme Gallois, 72 livres pour quatre grandes figures « entre les colonnes de l'arc à la porte Saint-Thiébault, toute la frise avec ses trophées et triglíphes, les trophées des deux pieds destalz soubs les colonnes et deux grandes figures qui sont dessus l'arc susmentionné ». Les noms de ces peintres sont inconnus de Jacquot, *o. c.*

(12) *Arch. de Metz*, CC 41. Une centaine de mentions concernent ces ouvriers. Voir aussi l'état du « desborcement » de Michel de Vigneulles, concierge du Palais (AA 60) qui fournit des dizaines de « linceulx » (toiles) destinés à recouvrir les carcasses de bois des arcs de triomphe. Les noms des artistes se retrouvent souvent sous sa plume, notamment celui de Drouin. Michel de Vigneulles vendit tout ce qu'on voulut : étoffes, clinquant, papier, huile d'olive, chan-

Les inscriptions nombreuses, en français et en latin, furent confiées à Georges Fauvel, écrivain, qui les peignit en lettres d'or « ès tables d'attente qui sont ès portaulx et arcs triumphaux ».

Les armoiries furent dessinées par Claude de Lassus et Gabriel Salomon.

Les gens du Grand Conseil avaient également décidé de faire confectionner, pour le Roi et la Reine, deux dais [13] de drap d'or à franges de soie noire et crespines d'argent, doublés de satin et de velours blanc et vert.

Le 8 mars, les échevins constatent que tout est à peu près en ordre. Ils règlent encore quelques questions matérielles comme l'ensablement des rues depuis la porte Saint-Thiébault jusqu'à la Cathédrale et la pose de lanternes « pour tenir de la clarté » ; ils décident aussi de faire commandement « à ceulx de la justice qui sont charchéz de commission pour la venue du Roy de s'en acquitter dignement à peine de suspension de leurs estatz et estre ladite suspension enregistree au résultat du Grand Conseil ».

Pourquoi cette injonction ? Les gens de justice avaient-ils manifesté de la négligence dans l'accomplissement de leur devoir ? Voulait-on, peut-être, leur rappeler une décision du 3 mars concernant les mesures de sécurité à prendre et faisant commandement « aux pauvres estrangers de vuider la ville

---

delles, farine, miel, voire vin aux ouvriers qui désiraient « boire ung coup ». Son mémoire se monte à 582 livres.

Les comptes des receveurs donnent des détails particulièrement intéressants sur la confection des arcs de triomphe. Un des plus beaux, surmonté d'une grande couronne royale, se trouvait au bas de Fournirue. C'est Jean de Sorcy, menuisier et Simon, le verrier qui fournirent « 12 petits chassis à losange et 12 à ovalles » avec des verres de couleur qui furent posés à l'entour de la couronne. Plusieurs femmes et filles employèrent aussi leurs journées « a descompter et à détailler de l'or clinquant pour mettre à la grande couronne ». Jeanne Jacob, revendeuse fournit les cheveux « pour faire des perruques aux anges qui sont ordonnéz pour présenter la couronne au Roy » (Voir *Voyage du Roy*, p. 29, planche).

(13) Les comptes signalent les artisans qui travaillèrent à ces dais. A. Fabert en donne la reproduction dans son ouvrage.

du jour au lendemain à peine d'estre mis à la cadaine, avec deffense aux propriétaires de les loger et recepvoir à peine de l'amande de dix livres applicable moictié au bureau des pauvres et l'autre moictié aux bannerotz qui auront soing de faire exécuter cette ordonnance à cause de la multitude des pauvres qui sont à la ville et au pays » [14].

Les échevins décident enfin de renvoyer place Saint-Jacques le marché qui se tient ordinairement devant la Cathédrale et ajoutent une note amusante. Ils permettent « à certains marchands qui sont chargés de harans de les vendre en place publique et distribuer en picque sans les dessaler pendant le séjour du Roy seulement et sans préjudice de l'atour des haranguiers » [15].

III

L'arrivée du Roi.

« Le Voyage du Roy à Metz » [16] imprimé en 1610 par Abraham Fabert, le père du Maréchal, raconte par le menu cette entrée véritablement triomphale. Ayant quitté Verdun le 11 mars, Henri IV est à Moulins, aux portes de Metz, le 13. C'est là que le lendemain il recevra une première fois les Saubole ; c'est là qu'il passera en revue les dix-huit compagnies d'infanterie, les trois cornettes de cavalerie, les arquebusiers à cheval et la compagnie des bouchers ; c'est là qu'il entendra une première harangue du maître-échevin qui le remerciera d'avoir entendu les justes plaintes des Messins.

---

[14] *Arch. de Metz*, BB 3, fol. 24.

[15] *Arch. de Metz*, BB 9, fol. 5.

[16] *Voyage // du Roy à // Metz, // L'occasion d'iceluy : // Ensemble // les signes de resjouyssance // faits par ses Habitans, pour // honorer l'entrée de Sa Maje- // sté. // Par Abr. Fabert. // 1610.* Orné de 18 gravures et deux cartes, il est dédié au duc d'Epernon. « C'est icy un abbregé, la réduction au petit pied de ce grand œuvre de nostre délivrance et des signes de resiouyssance qui y furent faicts ». L'ouvrage raconte les raisons du voyage et décrit les festivités.

« Les traitements insupportables que depuis plusieurs années en ça nous avons reçu des sieurs de Sobole, venant tous les jours à s'exaspérer nous ont en fin fait passer outre la patience ? Eux, Sire, au lieu de gouverner avec douceur, selon l'intention de Votre Majesté, et à l'exemple de ceux qui les ont devancés en charge, ont non seulement tasché nous enlever et du tout anéantir les droits, franchises et privilèges dont la jouissance nous avoit été conservés par les Roys prédécesseurs de Votre Majesté ; mais mesmes se sont efforcés de nous interdire et de jetter avec ignominie des fonctions de nos chargez, voire mesme les corps, communautés et particuliers de la juste possession de leurs biens ».

Le roi répondit « qu'il leur promettoit tout soulagement, qu'il ne désiroit d'eux que la pratique de leur modestie accoustumée, sans marque d'aigreur ou d'animosité dont il les prioit se dépouiller s'ils en avoient aucune ».

La même cérémonie se déroula, quelques instants plus tard, autour de la litière de la Reine qui était accompagnée de Cesar, duc de Vendôme, enfant naturel de Henri IV, légitimé en 1595. Marie de Medicis dut, elle aussi, entendre un couplet contre les Saubole ; elle répondit, en italien, qu'elle s'occuperait de la question.

Le duc d'Epernon remit alors au Roi les clefs de la ville, clefs « d'argent pesantes et massives et portées par un las de soye blanc et noir ».

Toujours à cheval, et précédé du grand prévôt tenant l'épée nue devant lui, Henri IV entra dans Metz tandis que les mousquets crépitaient et que tonnaient les canons de la Citadelle. La fumée était telle « que le soleil qui autrement luisait clair et beau, en fut longuement obscurcy ».

Henri IV admira les arcs de triomphe. Il écouta les dix violons qui lui donnèrent un bref concert de musique vocale à la porte Saint-Thiebault, puis la harangue de Jacques Foës, grand doyen du chapitre.

Place de Change, il fut accueilli par une compagnie de 120 jeunes enfants n'ayant pas atteint l'âge de 10 ans dont le

capitaine était Nicolas Maguin, fils du maître-échevin. Elle comprenait des célébrités en herbe, François et Abraham Fabert, le futur maréchal de France, Abraham Drouin, Paul Ferry, le célèbre ministre protestant, l'adversaire de Bossuet ; elle comprenait aussi un fifre qu'on avait fait spécialement venir de Nancy, Jean Jacquin un jeune prodige qui fut habillé aux frais de la ville [17] et plusieurs tambours.

A la harangue juvenile, Henri IV répondit : « Mes enfans. Vos Pères sont gens de bien, comme tels je les ayme, imitez les à bien faire ; je vous donneray mon fils qui vous aymera, puisque c'est en son nom que vous estes associés ».

Le Roi, acclamé par la foule, poursuivit son chemin par Fournirue et la place d'Armes vers la Cathédrale. Là, il fut reçu par Antoine Fournier, princier de l'Eglise de Metz ; il pénétra dans le vénérable sanctuaire gothique où il entendit le *Te Deum.*

Le 15 mars, Henri IV eut une entrevue avec les gens des Trois-Ordres qui lui remirent, en présent, le vase d'or ciselé empli de monnaies messines. La reine reçut un cadeau d'une plus rare valeur encore : « un char triomphal d'orfevrerie excellentment élaboré. A l'endroit du siège estoit un Cupidon qui tenoit son arc bandé prest a décocher, au devant de luy s'eslevoit une pyramide dont la base cachoit un ressort à plusieurs roues duquel le premier effect regloit une monstre d'horloge à deux faces et sa sonnerie, puis animoient deux daims qui tiroient le char et le faisaient mouvoir et s'avancer près de vingt pieds de long ; et finalement donnoit aussi mouvement à l'archerot, lequel ne manqua de tirer son coup au poinct qui luy estoit limité ».

Cette remarquable pièce d'orfèvrerie nous est connue par le dessin qu'en donne Fabert dans son ouvrage. Les échevins avaient voulu que le cadeau fut somptueux et ils avaient chargé Claude Frey, horloger à Metz, « d'achepter et paier quelque belle monstre sonnante ». Un crédit de 720 livres lui avait été

---

[17] *Arch. de Metz,* CC 41, fol. 31 et 36.

ouvert et un autre de 83 livres pour son voyage à Augsbourg où il demeura cinq semaines à la recherche de cette « monstre sonnante de belle et ingénieuse invention » [18]. Le 3 mars, comme il n'était pas revenu à Metz, les gens des Etats s'inquiétèrent et prirent leurs précautions « pour chercher quelque chose pour présenter à la Royne qui soit digne de Sa Majesté » [19]. L'horloger rentra avant le 14 avec le cadeau. Les échevins poussèrent un soupir de satisfaction.

En complément, les édiles offrirent également à la Reine 46 livres de dragées musquées de Verdun [20].

Henri IV n'oubliait pas qu'il était venu à Metz pour régler des choses sérieuses et le soir même du 15 mars, il écrivait à Sully :

« Mon cousin, Ma présence estoit icy très nécessaire. Vous ne scauries croire comme le sieur de Sobolle est généralement hay en ceste ville, tant des habitans que des estrangers. Il a cru le conseil de ses amys et des sages qui luy ont parlé, de sorte qu'il est résolu de me remettre demain la citadelle entre les mains, sans capituler avec moy... »

En effet, la première réaction de Saubole avait été de vouloir résister au Roi et se maintenir à Metz :

> Et craignoit on très grandement
> Que de tous fait, il ne fut plus méchant
> De rendre les clefs de la cité au Roy
> Tant de la citadelle que les celles de Metz [21].

Il s'en ouvrit à des amis qui lui remontrèrent l'inanité de son dessein.

Le 16, Henri IV reçut Roger de Saubole le plus cordialement du monde ; il s'offrit même de lui payer une partie de ses dettes [22]. Le lendemain, il eut une entrevue avec le duc de

---

(18) *Arch. de Metz,* CC 41, fol. 26. Le *Voyage du Roy* donne la reproduction, p. 63.

(19) *Arch. de Metz,* BB 3, fol. 24.

(20) *Arch. de Metz,* CC 41, fol. 31, 38.

(21) *Journal de Jean Bauchez, o. c.,* p. 44.

(22) *Arch. de Metz,* BB 3, fol. 25. La Ville était priée de régler l'autre moitié ; elle le fit avec mauvaise grâce.

Lorraine et le 19, avec le duc de Deux Ponts. Le 31 enfin, avec l'ambasadeur de l'archevêque de Cologne.

La ville de Metz, ayant décidé de bien traiter ses hôtes illustres, pria l'abbesse de Clairvaux de lui vendre « douze hottes ung pot de vin... qui ont esté distribués par présent au nom de ladite cité à plusieurs seigneurs et ambassadeurs qui sont venus en cette dite cité trouver le Roy » (23).

Et tandis que le Roi, quand il ne s'occupait pas de ses affaires, jouait sans désemparer à la paume dans la salle nouvellement construite (24), la Reine se faisait conduire en bateau aux environs de Metz (25).

IV

Le feu d'artifice d'Abraham Fabert.

Il fut également donné au Roi d'admirer un spectacle pour lors fort rare. Abraham Fabert, imprimeur juré de la Cité, mais aussi artificier de talent, fut chargé de tirer un feu d'artifice dans la Cour de l'Evêché. Il nous est connu grâce aux planches du *Voyage du Roy*. Voici en quoi il consistait, grâce au mémoire de Fabert, heureusement conservé (26).

---

(23) *Arch. de Metz*, CC 41, fol. 38.

(24) H. Tribout de Morembert, *Le Théâtre à Metz, du Moyen-Age à la Révolution*. Paris, Soc.. d'Hist. du Théâtre, 1952, p. 32.

(25) « Au plain mestier des pescheurs, 48 livres pour leurs peines, salaire et depens qu'ilz ont soutenus et supportés a descendre à bas de la rivière jusqu'à Haulconcourt des pontons et batteaux et puis les remonter jusques oultre les portières du Saulcy lorsque la Royne voulut aller se promener en ces quartiers là et vers Ennery. »

(26) *Voyage du Roy*, p. 66-67 (une planche sur double page); *Arch. de Metz*, CC 41, fol. 45 ; AA 60 (Déclaration de la despense). Abraham Fabert, imprimeur juré (1595), commissaire provincial de l'artillerie, artificier de la Cité (1596), fut maître échevin à cinq reprises de 1610 à 1638, date de sa mort. Il fut également interprète en la langue germanique (1632). Henri IV l'annoblit en 1610 et Louis XIII le fit, en 1630, chevalier de l'ordre de S. Michel.

« Déclaration de la despense faitte par Abraham Faber en la confection des feux artificiels executéz et consomméz tant à l'arrivée du Roy en ceste ville de Metz que durant le temps que Sa Majesté y a séjourné, le tout par ordre et commandement verbal de Monsieur le Maître Eschevin et Messieurs,

1	Pour l'estoffe et façon de neuf platteaux de fer blanc appropriéz aux vases du tiers point au bas de Fornerue à l'effect d'y faire des feux	*6 livres*
2	Pour les feux qui ont esté consomméz dans iceux	*4 l. 10 s.*
3	Pour cent petites fusées tirées sur la tour de la grande Eglise au mesme temps de l'arrivée du Roy, chacune d'icelle 4 sols messin, fait	*20 l.*
4	Pour autre cent fusées plus grossettes garnies de petites grenades, chacune d'icelles sept sols messins, soit	*35 l.*
5	Pour trois douzaines et demy de grandes fusées de chacune deux livres poudre et de différentes inventions les unes pleines de petites fusées, les autres de balles de fer et les autres d'estoilles de feu clair, à raison de quarante sols pièce, fait	*84 l.*
6	Pour vingt livres de poudre consommée par deux mortiers de fer sur ladite tour et durant ladite action	*12 liv.*
7	Pour cent cinquante petites fusées exécutées le jeudy suyvant la venue du Roy dans la cour de l'evesché à mesure que les combattants entroient dans la dite cour à raison de chacune d'icelles trois sols messins, soit	*22 l. 10 s.*
8	Pour deux cordeaux tendus de la grande église sur le palais de la ville pour conduire des feux allans et venans d'un lieu à l'autre	*7 l. 12 s.*
9	Et pour les dits feus volans	*3 l.*

10 Pour soixante fusées moyennes exécutées sur cest palais pour lesdits feus volans au commencement du combat, chacune d'icelles à 7 sols pièce *21 l.*

11 Pour deux boucliers de feus artificiels garnis chacun d'environ quatre vingt fusées petites, portéz et executéz par ledit Fabert et son adversaire chacun d'iceux a raison de 16 livres, fait *32 l.*

12 Pour deux espées de mesme feus artificiels portées et executées par iceluy mesme chacune d'icelle 6 l., fait *12 l.*

13 Pour deux masses d'armes artificielles portées et executées par deux autres combattans suyvant ledit Faber, chacune d'icelle cinq l., fait *10 l.*

14 Pour deux rondaiches de feus portées et executées par les susdits suyvans cy dessus mentionnés, chacune d'icelle neuf livres soit *18 l.*

15 Pour deux lances à feu portées et exécutées par les derniers combattans d'icelles, garnies d'environ cent à six vingt chacune fusées ou pétars, chacune d'icelles neuf livres fait *18 l.*

16 Pour deux douzaines grandes fusées consommées sur le palais par un feu venant de la grande eglise qui fut la fin de l'action, chacune d'icelles à quarante sols fait *48 l.*

Et pour l'inconvénient de la bruslure survenue audit Fabert, Messieurs y auront tel égard qu'il leur plaira.

Monsieur le Recepveur général de ceste Cité, délivréz des deniers de votre recepte à messire Abraham Faber la somme de quatre centz cinquante francs messins que nous luy avons ordonné pour salaire et satisfaction des feux artificiels qu'il a faitz et consomméz de notre ordonnance, tant à l'arrivée que durant le séjour que

le Roy a fait en ceste ville, suyvant qu'il est porté ès présentes parties, et rapportant la présente ordonnance avec quittance dudit sieur Faber, ladicte somme de quatre centz cinquante francs vous sera passée et allouée en la despense de voz comptes sans difficulté. Fait à Metz le septiesme jour de juillet mil six centz trois.

(Signatures des échevins et de M. Maguin,
Maître échevin).

Je soubsigné, confesse avoir receu de Monsieur le Recepveur général de ceste cité, la somme de quatre cents cinquante francs messins portéz en l'ordonnance d'autre part de laquelle somme de IIII c l frans ditte monnoye, je tiens quitte et descharge mondit sieur le recepveur et tous autres. Fait à Metz le XXV juillet 1603

Abraham Faber

La famille royale passa la Semaine Sainte à Metz et le jour de Pâques, le roi toucha, selon la tradition, les malades des écrouelles. Il quitta Metz, le 1er avril pour Nomeny, Nancy, Châlon et Paris.

Pour commémorer ces événements, Abraham Fabert publia le *Voyage du Roy*. Nous ne reviendrons pas sur cet ouvrage qui eut pour illustrateurs Florent Drouin (planches des arcs de triomphe), Larme Gallois (vue des arches de Jouy), Claude Frey (planche des présents), Nicolas de Lassus, orfèvre et graveur de la monnaie (planche des monnaies), vraisemblablement Fabert lui-même pour le feu d'artifice et Geoffroy de Langres pour les deux cartes. Les graveurs furent Pierre Jennequin et Alexandre Vallée [27]. Les textes furent rédigés ou rassemblés, tout au moins, par le maître-échevin.

---

(27) Les noms des artistes ont été donnés par G. Zeller, *Le « Voyage du Roy à Metz » et ses auteurs probables* (Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine, 1923, p. 417-437) et par E. Fleur, *Autour d'un livre célèbre, o. c.* Nous ajouterons ce détail inédit : « A Messire Claude Frey, horloger de cette ville, la somme de neuf livres pour avoir faict les portraitz des présents,

En conclusion de son livre, Fabert aurait pu porter ce témoignage du roi lui-même (lettre à Sully du 15 mars) :

« J'estime que dans six jours, j'aurai fait les affaires qui m'ont amené icy pour m'en retourner incontinent. J'y ai été bien veu et bien receu de ce peuple qui désiroit fort de m'y voir. Cette ville est des plus belles et des mieux assises, et trois fois plus grande que celle d'Orléans. La Citadelle ne vaut rien ; je voudrois que vous eussiez fait ici un tour, et que vous eussiez veu cette frontière pour juger l'importance qu'elle m'est, et qu'il m'en eût coûté quelque chose de bon. »

La présence d'Henri IV à Metz fut grandement utile aux intérêts français.

H. Tribout de Morembert,
Archiviste de la Ville de Metz.

---

des vase et horloge que Messieurs des trois Estatz ont faictz au Roy, à la Royne à la venue et entrée de Leurs Majestés en cette dite cité » (*Archives de Metz*, CC 42, fol. 16).

En ce qui concerne Nicolas de Lassus, consulter les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1875, p. 98 et Alexandre Vallée, l'*Essai sur les artistes messins* (graveur) de Jacquot, p. 46-47.

Pour prix de son travail, Fabert reçut le moulin à vent du Petit-Saulcy, moulin ruiné qu'il fit abattre et où il installa son imprimerie.

ET IN ARCADIA EGO

RIEN de ce qui concerne les BERGERS D'ARCADIE de Poussin ne peut nous laisser indifférents: aussi éloignée de la « solitude » que de la confusion, héritière de l'humanisme d'Alberti et préfigure de David ou de Puvis de Chavannes, une telle composition est un instant solennel du classicisme.

L'inscription concise qui la motive a inspiré, ces dernières années, d'assez chaudes discussions résumées par M. Weisbach dans la *Gazette des Beaux-Arts* de décembre 1937.

Plusieurs faits essentiels se dégagent de cette étude :

I. - La phrase ET IN ARCADIA EGO nous apparaît pour la première fois dans un tableau du Guerchin conservé à la Galleria Nazionale de Rome, elle y est gravée sur un bloc de maçonnerie et commente un crâne que deux bergers contemplent, appuyés sur leurs bâtons ; on la retrouve ensuite, vers 1620-1630, dans une première version du tableau de Poussin recueillie par la Collection du Duc de Devonshire à Chatsworth ; elle se lit enfin au centre du célèbre tableau du Louvre ; son origine est oubliée, « tout donne à croire que c'était là, à l'époque, un dicton très connu, dont nous ignorons la source », cette source n'est pas antique, elle devrait être recherchée, sans doute, dans la littérature humaniste néo-latine et pourrait être contemporaine des peintres.

II. - Le sens de la phrase ET IN ARCADIA EGO est incertain.

« L'interprétation qu'on (en) a donné généralement, au cours des temps » est la suivante : « Moi aussi, j'ai vécu en Arcadie, et j'y ai connu le bonheur » ; « elle se trouve chez Gœthe, Schiller, Nietszche, pour ne citer que quelques grands noms », mais elle est déjà, à peu de choses près celle du biographe et ami de Poussin, Felibien, qui écrit : « Par cette inscription on

a voulu marquer que celui qui est dans cette sépulture a vécu en Arcadie, et que la mort se rencontre parmi les plus grandes félicités ».

Mais, M. Erwin Panofsky, dans *Philosophy and History essays presented to Ernest Cassirer,* Oxford, 1936, rompt avec la tradition, « le mot ET ne peut se rapporter qu'à IN ARCADIA et non point à EGO. Si l'on veut commenter correctement le tableau du Guerchin, il faut suppléer le verbe SUM et donner pour sujet à ce JE SUIS, le crâne qui symbolise la Mort abstraite », on doit donc lire : « Moi, la Mort, j'existe même en Arcadie ». Cette lecture serait également valable pour la première version de Poussin, qui expose un crâne sur son sarcophage. Pour le tableau du Louvre, dont le monument est d'une entière nudité, le sens devrait être un peu modifié : « ce serait le tombeau lui-même qui parlerait » : une telle interprétation que M. Panofsky a maintenue, défendue et précisée en réponse à M. Weisbach dans le numéro de mai-juin 1938 de la *Gazette des Beaux-Arts,* serait confirmée par la paraphrase de Bellori : « Et in Arcadia ego, cioé che il sepolcro si trova ancora in Arcadia, e che la Morte ha luogo in mezzo le felicità ».

Enfin, M. Weisbach propose une troisième lecture : le mot ET se rapporterait à IN ARCADIA comme le pense M. Panofsky, mais c'est bien le mort qui parlerait et proclamerait : « Même en Arcadie, j'ai dû souffrir la mort », c'est-à-dire : « Même en Arcadie le pays du bonheur, moi, le mort, je n'ai pas été épargné par la Mort » ou plus explicitement encore : « Moi aussi, qui ai joui du bonheur en Arcadie, j'ai dû subir la mort, et je gis dans ce tombeau ».

Il n'est peut-être pas inutile de verser une pièce nouvelle à ce dossier d'une inscription illustre...

Le graveur allemand de la Renaissance Heinrich Aldegrever (né à Paderborn vers 1502, résidant à Soest jusqu'en 1555), a laissé un portrait gravé du chef des Anabaptistes Jean Beuckelsz, dit Jean de Leyde, exécuté après la mort du personnage qui fut supplicié le 27 janvier 1536.

Or, cette estampe, qui pose bien des problèmes curieux (*Cf.* Emile Gavelle. - *Cornelis Engebrechtsz.* Lille, 1929, p. 328), est ornée d'un distique singulièrement proche du texte dont Poussin a fait la fortune ; le roi chimérique qui était mort dans les souffrances après un règne éphémère dont il avait voulu faire un Age d'Or, s'adresse au spectateur en « beaux vers mélancoliques » :

HAEC FACIES. HIC. CVLTVS. ERAT. CVM. SEPTRA. TENEREM
REX. ANABAPTISTÔN SED. BREVE. TEMPVS. EGO.

Confrontée à celle du Guerchin et de Poussin, cette inscription suggère les remarques suivantes :

I. - Voici un texte gravé antérieur à nos textes peints ; il constate comme eux la fragilité du bonheur, et, comme eux, se termine par EGO ; il ne donne pas leur exacte préfigure mais les rattache indiscutablement à une tradition qui remonte au moins au milieu du XVIe siècle.

II. - Dans ce texte du XVIe siècle, c'est bien un mort qui parle et non pas une abstraction. EGO rejeté à la fin du discours exprime le retour du défunt sur lui-même qui confronte en un seul mot d'une concision poignante ce qu'il fut, et ce qu'il est.

Une telle constatation ne nous invite-t-elle pas énergiquement à repousser l'hypothèse de M. Panofsky qui entend chez le Guerchin et Poussin la voix inhumaine d'une entité : la Mort ou le Tombeau ?

Enfin, la netteté de l'opposition établie chez Aldegrever entre le passé et le présent, entre la vie et l'inguérissable nostalgie du mort, ne nous conseillerait-elle pas, en quelque mesure, de rejeter la solution conciliante mais un peu laborieuse de M. Weisbach qui affaiblit le contraste en diluant la pensée ?

La lecture traditionnelle, qui dans nos tableaux, rattache ET et EGO, n'est-elle pas encore la meilleure ?

Les philologues, M. Weisbach le note, n'y verraient pas d'opposition absolue, « si ce rapprochement correspondait à une corrélation de faits », mais dans l'état actuel de nos connaissances il faudrait s'en tenir à un « non liquet ».

Cette obscurité n'avait gêné, jusqu'à présent, aucun des lettrés, grands ou petits, qui avaient adapté la formule à leurs nostalgies humanistes...

Ne faut-il pas, maintenant, lire comme eux, en précisant un peu : « Moi aussi, j'ai vécu dans l'Arcadie heureuse - et je suis mort ».

Très finement, M. Panofsky a donné comme ancêtres à nos bergers les Trois Vifs en contemplation devant les Trois Morts.

La gravure d'Aldegrever nous inviterait à rattacher l'inscription : ET IN ARCADIA EGO aux épitaphes hardiment antithétiques du Moyen-Age et de la Renaissance.

Robert GAVELLE.

La SYNTHÈSE en HISTOIRE

M. Henri Berr vient de rééditer, revu, mis à jour, et accru d'un appendice, son livre, vieux de quarante ans, « **La Synthèse en histoire, son rapport avec la synthèse générale** » (1). M. Henri Berr est Directeur du Centre international de synthèse. Il joue depuis le début du siècle un rôle capital dans la constitution de la science historique. Nos lecteurs connaissent bien sa belle collection : « L'Evolution de l'Humanité » où sont parues sous son inspiration tant d'œuvres profondes (2).

L'auteur constate avec plaisir les progrès qui ont été accomplis depuis la première édition de son livre et sous l'influence de celui-ci. Mais il ne lui semble pas que l'essentiel de sa conception de la synthèse ait été pleinement appliqué, et donc une réédition se justifiait.



Les historiens ont réalisé un bel effort pour établir et présenter des faits de bonne qualité. Des synthèses érudites ont paru en grand nombre. Ce sont des œuvres qui rassemblent et classent des faits humains du passé très nombreux et très divers. Il en est donc de divers degrés d'ampleur.

Mais l'érudition s'en tient à amasser les matériaux de la science, elle n'est pas la science. Une collection de faits n'a pas en elle-même plus de valeur scientifique qu'une collection de timbres-poste ou de coquillages.

Le but de la science est d'établir des lois, et, au-delà des lois, relations universelles et nécessaires entre des faits ou des séries de faits, de chercher la raison des phénomènes et de les relier par des explications générales, en remontant au principe d'où les lois découlent. Il y a une synthèse

(1) Bibliothèque de Synthèse historique, L'Evolution de l'Humanité, série complémentaire, Albin Michel, 1953, 322 pages, in-8°.

(2) Rappelons les livres de cette série, trop peu nombreux encore, qui traitent du XVIIe siècle, en tout ou en partie : **Louis André**, *Louis XIV et l'Europe* ; **E. Guyénot**, *L'Evolution de la pensée scientifique : les Sciences de la vie* ; **Louis Réau**, *L'Europe française au siècle des Lumières*. D'autres volumes devraient paraître.

scientifique que prépare la synthèse érudite. Certains voudraient épuiser les travaux d'érudition avant de commencer la synthèse scientifique. Mais c'est impossible. En même temps que la synthèse érudite rassemble les faits, la synthèse scientifique doit les ramener à des principes explicatifs. La synthèse historique s'oppose donc à la philosophie de l'histoire. Celle-ci est constituée à priori et l'érudition n'est utilisée qu'après coup pour chercher à la théorie préconçue une confirmation par des exemples. La synthèse historique, elle, dégage ses lois et ses explications, des faits préalablement établis.

Mais la synthèse historique est particulièrement difficile, car il s'y heurte des faits contingents, qui se succèdent, semble-t-il, au hasard ; des faits nécessaires, qui se répètent selon certaines lois ; et dans tout cela, il semble y avoir une logique, et comme une marche vers un but.

La contingence de l'histoire nous montre la pure succession dans le temps, avec les jeux du hasard, c'est-à-dire la rencontre de séries de phénomènes indépendantes les unes des autres. — Le hasard historique, c'est l'évènement qui a eu une répercussion intense dans l'espace et dans le temps. — La contingence, c'est aussi l'individualité, non pas ce qui est particulier à l'individu, et qui aboutirait à un atomisme historique, sans intérêt pour la synthèse, mais l'individualité collective, qu'il faut d'ailleurs bien distinguer de la race. Il y a toute une étude à faire des caractères collectifs des peuples. — Ce qui est contingent, c'est encore le milieu. La géographie humaine ressortit à la synthèse historique. Le climat, la nature du sol, le relief, l'hydrographie, agissent sur le mode de groupement, la densité de population, la vie matérielle, et, par là, sur les institutions politiques et sur l'organisation économique. Il faut donc partir de l'individualité géographique. — Enfin, ce qui est contingent, c'est l'individualité collective temporaire, comme l'est celle de la foule, qui ressent et traduit une émotion collective, sans que les individus s'imitent, par réaction d'un fond de sensibilité identique sous une excitation commune. Nous avons donc là des données imprévisibles. Mais elles sont enfermées dans certaines limites de variabilité, et, de ces données imprévisibles en elles-mêmes dérivent des séries de phénomènes prévisibles, déterminés. Ainsi, même à s'en tenir à cet aspect de la contingence, l'histoire n'est pas inférieure à l'astronomie descriptive, à la géologie, à la zoologie, à la paléontologie.

La synthèse historique, science intégrale des faits humains, intègre la sociologie. Par une étude expérimentale et une

comparaison des sociétés, il s'agit d'en dégager les lois de fonctionnement, d'en démonter les mécanismes. Ici, nous entrons dans le domaine de la nécessité, au sens philosophique du terme, ce qui ne peut pas ne pas être, dès que certaines conditions sont données. Il faut, pour cette étude, partir des résultats extérieurs, des institutions par lesquelles s'accomplissent les grandes fonctions de la vie sociale, et qui manifestent les besoins primordiaux de l'être social. Mais quelles sont ces institutions qui traduisent des nécessités spécifiques ? Les institutions politiques, juridiques, morales, économiques. Les autres, non. Les mœurs et les traditions sont collectives, non sociales. L'art, la philosophie, la science, ne sont pas non plus sociaux. Tout au plus peuvent-ils revêtir l'aspect institutionnel, par lequel la société va donner son caractère à ce qui n'est pas essentiellement social. Le social exprime les besoins primaires de la société.

L'étude des institutions va permettre de découvrir la structure des sociétés, de classer des types sociaux, de trouver les rapports entre structure, types morphologiques, nombre des unités sociales, degré de concentration de la masse, fonctionnement des sociétés. La statistique va être ici fort utile sans pouvoir jamais devenir plus qu'un instrument, d'utilisation délicate. Toute statistique vaut par l'explication qu'on en donne.

Enfin, la synthèse historique aperçoit dans l'histoire des sociétés humaines une logique, une tendance vers un résultat. Le principe logique serait la tendance à être, pleinement, sans limites, et l'évolution de la logique serait la production d'appareils de plus en plus perfectionnés pour fabriquer de la logique. L'évolution historique n'est pas conditionnée, comme on l'a tiré de Darwin, par la lutte pour la vie et la survivance du plus apte. La lutte intense est défavorable à l'espèce. Les phénomènes d'association semblent la grande cause du succès des espèces qui triomphent. La sociabilité, voilà le grand avantage dans la lutte pour la vie. L'histoire est destinée à produire des appareils de plus en plus perfectionnés pour fabriquer de la logique. L'histoire est donc la psychologie même, la naissance et le développement de la conscience et de la raison. Les institutions économiques ne sont pas privilégiées. Elles évoluent parallèlement à d'autres institutions. Les faits économiques sont régis par des causes psychologiques. Tout repose sur l'individu. La société est pensée dans des consciences individuelles. Le milieu logique est la réalité reflétée dans la conscience et interprétée par elle. La civilisation est un ensemble de

valeurs ; valeurs individuelles, survie, bien-être, jouissance de l'individu ; valeurs sociales : conservation et développement de la société ; valeurs spirituelles : la vérité. A la limite, elles coïncident. « La raison profonde de l'histoire serait donc l'épanouissement de la vie, par la science, dans la Raison ».

Ainsi la synthèse historique précise l'action réciproque des causes, les rapports de la contingence avec l'ordre, de l'ordre des lois avec celui des raisons. Mais son domaine est celui des nécessités mouvantes. Elle dresse des états de situation toujours plus ou moins provisoires.

***

Nous espérons n'avoir pas trop trahi dans ce résumé la pensée si riche, si multiple, si luxuriante, de M. Henri Berr. Il faut souhaiter que de nombreux lecteurs aillent la chercher dans le texte même. Elle a exercé une grande influence sur bien des historiens. C'est son privilège d'être une excitatrice et de provoquer ou de réveiller mille réflexions. Le meilleur hommage à rendre à M. Henri Berr est d'en exprimer, au moins sommairement, quelques-unes.

L'auteur a heureusement indiqué, et il faut souligner la nécessité que la science de l'histoire et le travail de l'érudition aillent de pair. Ce sont les tentatives pour faire progresser la science historique qui permettent de formuler les hypothèses de recherche nécessaires à un travail d'érudition qui ne soit pas pure curiosité. L'érudition est indispensable. L'histoire ne peut se faire qu'en partant des documents, dont les plus importants sont les textes, et bien mal inspirés sont ceux qui, au nom d'une histoire supérieure, jettent aujourd'hui le discrédit sur la patiente étude des textes menée selon les méthodes éprouvées de l'Ecole des Chartes. Ces rétrogrades causeront des désastres. L'érudition est la base de tout. Mais il ne faudrait pas se représenter la tâche des érudits comme certains historiens le faisaient, dans de récents congrès. Cette tâche ne peut se réduire à épuiser méthodiquement les dépôts d'archives en résumant soigneusement les documents, et elle ne serait ni terminée, ni utilisable, le jour où des érudits auraient résumé tous les documents. C'est qu'un document peut être utilisé de cent points de vue divers et il donnera cent réponses si on lui pose cent questions différentes. L'essentiel, c'est de savoir quelles questions poser, et ces questions, elles, sont fournies par l'historien qui procède aux opérations dernières de l'histoire, qui recherche les variations concomitantes des

phénomènes, les lois. Celui qui essaie de constituer l'histoire en science pose les questions, formule les hypothèses, et c'est l'érudition qui répond oui ou non, ce sont les résultats de l'érudit qui établissent les faits et permettent de nouvelles questions. Il n'y a pas de fait brut. Un fait, c'est une réponse à une question. L'historien et l'érudit doivent marcher ensemble. La synthèse érudite et la synthèse scientifique doivent se faire en même temps. Fustel de Coulanges l'avait déjà dit, et d'autres avant lui, mais, comme les mêmes erreurs tendent éternellement à renaître, il faut éternellement répéter les mêmes vérités.

Par son étude, « contingence », « nécessité », « logique », l'auteur a cherché à éclairer l'ensemble du problème de la causalité en histoire. Il a posé la question le plus largement possible et il fallait qu'elle fût posée ainsi. Le praticien a-t-il intérêt ensuite à embrasser aujourd'hui un horizon aussi vaste ? Remercions l'auteur d'avoir insisté sur la « nécessité » à l'heure où certains mutilent l'histoire en négligeant les institutions. Le but de l'historien est de constituer une science des sociétés humaines. Si l'histoire devait rester à l'état d'intéressantes considérations sur une réalité à jamais disparue, elle ne serait qu'une sensualité d'esprit et mieux vaudrait le voley-ball. Il s'agit d'atteindre des lois, de prévoir pour pouvoir. L'histoire suit la marche de toutes les sciences. Elle commence par une description des apparences et apparaît à ce titre comme une vaste contingence ; mais l'historien remarque des constantes dans ces apparences et découvre les mécanismes cachés ; il s'efforce d'en trouver les lois, et de remonter des lois au principe qui les explique. Mécanismes, lois, il s'agit de science. Donc, comme toute science, l'histoire doit poser le postulat du déterminisme. Elle doit donc postuler au départ, comme indispensable hypothèse de travail, qu'il n'y a pas de contingence, qu'il n'y a pas de hasard, tenir tout pour déterminé et chercher les déterminismes. Quand l'historien sera arrivé à trouver des lois, alors seulement il pourra chercher des causes. L'historien qui recherche les causes utilise d'ordinaire en fait, sans s'en rendre bien compte, des lois grossières, empiriques, résultats des constatations du bon sens, du sens commun. Mais quel autre moyen de trouver la cause d'un phénomène que de chercher tous ceux qui varient avec lui et, quand on a constaté ces fonctions, d'isoler le phénomène qui varie toujours le premier et qui peut être dit alors cause des autres ? Cette cause sera une cause efficiente, car l'histoire, dans son effort pour se constituer en science, doit éliminer toute considération de

finalisme, avec tout respect pour Claude Bernard bien entendu. Le praticien ne sera-t-il pas amené alors à détourner son regard, comme il l'a fait de la « contingence » de la « logique », où l'auteur fait rentrer la finalité et, peut on trouver, insère une prophétie ou un vœu d'une grande élévation quoique incomplet, mais qui dépasse les limites de la science ? Une tendance vers un but se dégagera peut-être des résultats obtenus par la science de l'histoire, mais l'historien peut constituer la science et laisser la tendance s'en dégager, s'il y en a une.

Ce qui restera donc, pour constituer l'histoire en science, tâche qui est encore à faire, et qui est la tâche urgente, c'est le domaine de la nécessité. Il s'agit de considérer toutes les manifestations de l'activité humaine, rapports avec le milieu géographique, outillage, économie, structure sociale, institutions politiques, coutumes internationales, science, religion, arts, philosophie. Sans doute, le praticien n'a-t-il pas à se demander scrupuleusement ce qui, dans tout celà, est social ou ne l'est pas, distinction peut être bien subtile et peut-être plus verbale que réelle. Il s'agit de déterminer les variations concomitantes de tous ces phénomènes, qui sont fonction les uns des autres, et d'établir leurs lois d'équilibre et d'évolution. Ainsi pourra-t-on distinguer et classer des types de société, dont les lois d'existence et de changement, le statique et le dynamique, seront connus. L'homme politique pourra utiliser les résultats de l'historien, et d'empirique devenir l'ingénieur social dont le monde moderne a besoin. Cet ingénieur social devra réintroduire pour l'action les considérations de finalité, mais est-ce la science de l'histoire qui peut les lui fournir ou la religion et la philosophie ?

R. Mousnier,

Professeur d'Histoire moderne
à l'Université de Strasbourg.

ÉCHANGES DE VUES...

I

La Spiritualité de Descartes

La spiritualité de Descartes [1]: expression qui serait bien faite pour surprendre tous ceux qui, de nos jours et l'on peut dire depuis le XVIIIe siècle, s'attachent à montrer dans Descartes l'initiateur d'une méthode de penser « moderne », c'est-à-dire tournée vers la maîtrise de l'homme sur la matière, et affranchie, en son fond, de toute préoccupation spirituelle et religieuse [2]. Mais, à vrai dire, c'est cette représentation ou, plus exactement, cette défiguration de Descartes qui est bien faite pour surprendre ceux qui croient à la vérité, qui sont attachés à elle, et qui ont de la peine à imaginer des hommes

---

[1] Original français de l'étude publiée en anglais dans *The Dublin Review*, n° 448, 2nd quarter 1950, pour le tricentenaire de la mort de Descartes.

[2] Dans les *Nouvelles Littéraires*, Armand Cuvillier écrivait à la date du 26 octobre 1950 : « La tradition cartésienne n'est pas morte en France. Cette vitalité du cartésianisme ne se marque pas seulement par la persistance de son inspiration. La marque de la vie est le changement et, si l'histoire est, comme l'a soutenu M. Raymond Aron, perpétuelle re-création, c'est bien à l'histoire de la pensée philosophique que cette idée s'appliquerait le mieux. Aussi bien la variété des interprétations qui ont été proposées de la pensée cartésienne la montre-t-elle susceptible d'être tirée en bien des sens différents. Karl Jaspers a dit de Descartes qu'il est « le mystère personnifié ». M. Maxime Leroy a vu surtout en lui « le philosophe au masque », curieux de sciences occultes et, au fond, peut-être athée. MM. Gouhier et Laporte ont, au contraire, découvert chez lui une volonté d'apologie de la religion catholique.

Ne soyons donc pas surpris que deux thèses récentes soutenues en Sorbonne nous révèlent deux figures nouvelles, et plus proches de nous que nous ne pensions, de ce Janus philosophique à multiples visages : un Descartes personnaliste et un Descartes inquiet, angoissé, presque existentialiste. Le premier nous a été présenté

assez présomptueux ou assez déloyaux pour tordre la vérité à leurs préjugés et à leurs passions. Ainsi que l'écrivait Gabriel Marcel au lendemain de la séance en Sorbonne de mai 1946, où, suivant ses propres paroles, l'Université française se rendit complice d'un mensonge impudent : « Aucun philosophe digne de ce nom ne peut admettre qu'on range Descartes parmi les matérialistes et, *a fortiori*, parmi les précurseurs du marxisme. La légende inepte d'un Descartes libre-penseur qui, pour des raisons de prudence, aurait donné des gages à la religion officielle, ne peut être prise en considération par personne ».

Plus subtile est la thèse de certains, qui, reprenant le mot de Fontenelle, prétendent qu'il suffit d'appliquer les règles de la nouvelle méthode de raisonner que Descartes nous a apprise, pour rendre fausse ou incertaine sa philosophie même; ou qui, comme J.-P. Sartre, affirment que l'homme n'a qu'à récupérer cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu, pour fonder, comme il se doit, l'être sur la liberté, base essentielle de l'humanisme tel qu'il l'entend.

Et, sans doute, une telle manière de procéder est fondamentalement infidèle à l'esprit de Descartes et à sa spiritualité, qui est essentiellement, comme la spiritualité bérullienne, un

---

par Mlle Geneviève Lewis, agrégée de philosophie, et le second par M. Ferdinand Alquié, alors professeur à l'Université de Montpellier (*Le problème de l'inconscient et le cartésianisme ; L'individualité selon Descartes*, par Mlle Lewis. *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes ; La nostalgie de l'être*, par M. F. Alquié, aux Presses Universitaires) ». Voir « Echos 1950 », article de Achille Ouy, page 216.

Cette variété d'interprétation est un fait d'histoire. A la « Société d'Etude du XVIIe siècle » nous faisons de l'histoire et nous restons sur ce terrain, tout en nous efforçant de l'explorer en tous sens... même différents et opposés aux interprétations plus courantes. Dès le premier Bulletin de 1949, ouvrant cette rubrique, nous écrivions : « Nous serons heureux d'accueillir les façons de voir, les questions de nos lecteurs ». Et à l'occasion du « Sens de « L'Apologie » de Pascal », nous faisions appel aux « fécondes et vivantes discussions » menées « dans une élégante objectivité ». Le XVIIe siècle, certes, ne manque pas de champs susceptibles d'accueillir les tournois et les « échanges de vues ». Et la rubrique reste ouverte aux textes et aux faits. Les trois « échanges de vues » parus dans le présent Bulletin en sont la preuve (N.D.L.D.).

« théocentrisme », pour reprendre le mot de Bremond. Mais cela même est contesté par certains catholiques, et non des moindres. Pascal déjà disait : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pas pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu ». De nos jours, le P. Laberthonnière affirme que le seul but de Descartes fut de nous rendre maîtres et possesseurs de la nature, et que Dieu ne lui sert à autre chose qu'à fonder et justifier sa physique. Quant à Jacques Maritain, il reproche à Descartes d'avoir assimilé l'homme à l'esprit pur, et, il voit dans cet « angélisme » cartésien le grand péché de la France contre l'esprit !

La question demande donc à être examinée de près, et nous devons tâcher de définir aussi exactement qu'il se peut les intentions profondes du philosophe, afin de comprendre sa spiritualité [1].

Les travaux récents qui ont été consacrés à Descartes, notamment en France, d'Etienne Gilson et Pierre Mesnard à Jean Laporte et à Henri Gouhier, ont mis en évidence le « réalisme » de Descartes, au sens que le Moyen Age attribuait à ce terme ; ils ont montré tout ce que l'auteur du *Discours de la Méthode* doit à la grande tradition médiévale, qu'il a reprise et prolongée, en la renouvelant par l'usage qu'il fait de l'« analyse » pour remonter des effets aux causes, du moi à Dieu. Il y a beaucoup à tirer de ces travaux. Mais, pour connaître vraiment Descartes, le mieux est encore de s'adres-

---

(1) Pour la justification de ce que nous avançons ici, et pour toutes les références à la grande édition des *Œuvres de Descartes*, par Adam et Tannery, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage sur *Descartes* publié chez Plon en 1921 (nouvelle édition 1942, avec un appendice) ; à notre étude sur « Descartes et le Monde moderne » dans *Cadences* (Plon) ; et à notre édition des *Lettres de Descartes sur la Morale* (Boivin). L'index de notre *Descartes* permettra aisément de s'y retrouver.

ser à Descartes lui-même, et d'abord aux écrits dans lesquels il nous a livré le fond de sa pensée : les *Cogitationes privatae* de sa jeunesse, que nous fait connaître son biographe, l'abbé Adrien Baillet, les *Réponses aux objections contre les Méditations,* l'entretien avec Burman du *Manuscrit de Göttingen,* enfin les *Lettres,* où il révèle à son ami le P. Mersenne, à la princesse Elisabeth, à l'ambassadeur de France en Suède, Chanut, les principes de sa philosophie et les règles qu'il a toujours observées en ses études. Or qu'y voyons-nous ?

La sincérité de l'homme, d'abord, y apparaît hors de doute. *Larvatus prodeo,* a-t-il écrit dans une notation de sa jeunesse dont on a beaucoup abusé. Mais le « masque » dont il s'est revêtu n'est pas un masque d'hypocrisie : c'est un masque de timidité dont ce sage, « le plus passionné des hommes », ainsi que me l'écrivait Maurice Barrès, a couvert son vrai visage au moment de paraître sur la scène du monde, comme font, nous confie-t-il, les comédiens soucieux d'éviter que le rouge de la honte ne monte à leur front. On peut ne pas approuver sa manière de « mettre à part » les vérités de la foi ; à son attitude religieuse on peut préférer celle de Pascal, bien que les deux, à vrai dire, se complètent : on ne peut contester la sincérité de ses convictions religieuses, ni sa fidélité à la tradition, ni son obéissance à l'Eglise, ni l'attachement inébranlable de son esprit à Dieu, qu'il ne peut sans colère voir impudemment combattre, et à qui il s'est toujours soumis, avec cette générosité qui s'allie naturellement à l'humilité vertueuse. On sait qu'en 1624 il accomplit pieusement le pélerinage à Notre-Dame-de-Lorette, dont il avait fait vœu cinq ans auparavant, pour remercier Dieu de l'avoir éclairé et conduit dans la recherche de la vérité ; on sait aussi qu'en Hollande, où il passa vingt années de sa vie, « catholique romain des plus zélés », au dire du protestant Saumaise, il choisit toujours pour résidence des centres de culte catholique ; et Baillet, dans l'émouvante relation qu'il nous a laissée de sa mort survenue à Stockholm le 11 février 1650, nous raconte comment il reçut avec ferveur l'assistance religieuse du P. Viogué, « passionné », nous dit Chanut, « pour aller voir à découvert et posséder une vérité qu'il avait recherchée toute sa vie ».

Quant à l'unité profonde de la doctrine, elle n'est pas davantage niable. Elle se lie étroitement à la sincérité de l'homme et à la véracité du philosophe, qui a toujours fait effort pour distinguer le vrai du faux ou du vraisemblable, et qui s'était imposé comme règle de ne jamais rien affirmer comme vrai qu'il ne connût évidemment être tel. De fait, une comme l'intelligence d'où elle procède, la doctrine tout entière n'est que le déroulement d'une intuition simple, qu'il reçut de Dieu, en la Saint-Martin 1619, au cours de trois songes. Cette intuition lui présente son être en rapport avec Dieu : *Cogito, ergo sum. Sum, ergo Deus est.* Je pense, Je suis, Dieu est, dit Descartes comme sainte Thérèse d'Avila et comme Newman. Ou, plus explicitement : Il y a en nous, c'est-à-dire dans notre âme, des semences de la sagesse, — qui doivent en être tirées moins par la raison des philosophes que par l'intuition des poètes, — laquelle développe ces germes en se servant des corrélations naturelles entre le sensible et l'intelligible, — et, après s'être délivrée de l'erreur par le doute, — parvient à une connaissance dont la vérité nous est garantie par l'Esprit de Vérité, Dieu. Tout le cartésianisme est en germe là : la méthode, le *Cogito*, les idées innées, la géométrie analytique et la physique mathématique, l'existence de Dieu et la véracité divine, la sagesse enfin, qui est le terme de la philosophie et qui a son principe en Dieu.

Le cardinal de Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, le directeur spirituel de Descartes, fut le premier à discerner le sens et la portée de cette grande doctrine. Nous connaissons par Baillet les circonstances dans lesquelles Bérulle décida de la vocation de Descartes. Lors d'une réunion qui se tint chez le nonce du pape, Bagno, en novembre 1628, un sieur de Chandoux, qui devait être plus tard condamné à la potence comme faux-monnayeur, exposa ses idées sur la réforme de la philosophie, avec une audace et une ostentation qui firent grande impression sur ses auditeurs, mais non sur Descartes. Bérulle, qui s'en aperçoit, prie Descartes de s'expliquer, et celui-ci, avec une aisance et une clarté remarquables, retourne les thèses de son adversaire ; il montre avec force que la méthode

de Chandoux ne vaut pas mieux que la scolastique qu'il prétend remplacer, et qu'elle ne peut éclaircir aucune difficulté ; il ajoute « qu'il ne croyait pas qu'il fût impossible d'établir dans la philosophie des principes plus clairs et plus certains, par lesquels il serait plus aisé de rendre raison de tous les effets de la nature ». Bérulle, frappé de cet entretien, et comprenant qu'il a affaire non à un novateur stérile, mais à un véritable réformateur, invite Descartes à venir le voir : celui-ci lui expose la suite de ses idées, et l'utilité qu'elles pourraient avoir si on les appliquait à la médecine et à la mécanique aussi bien qu'à la morale. Le cardinal le presse d'exécuter son projet : il lui fit même une obligation de conscience d'y employer la force et la pénétration d'esprit que Dieu lui avait données en partage et dont il lui demanderait un compte exact, ajoutant que Dieu ne manquerait pas de le bénir dans son entreprise. Descartes résolut de suivre le conseil de Bérulle, qui s'accordait parfaitement avec ses dispositions personnelles. C'est alors qu'il décida de chercher en Hollande la solitude propice à l'exécution de son dessein.

◆

De ce dessein, Dieu est le centre, le principe et la fin. C'est Dieu qui confère à la doctrine de Descartes et à sa spiritualité même leur unité, leur solidité et leur valeur : parce que, en vérité, il n'y a qu'un Dieu ; parce que son existence est la première, la plus essentielle et la plus certaine de toutes les vérités et la seule d'où procèdent toutes les autres ; et parce que Dieu, enfin, est le seul auteur duquel dépendent toutes choses, les essences et les existences, leur être et leur conservation, et l'ordre qui est établi en la nature comme en nos âmes, et l'accord du monde sensible de l'étendue avec le monde intelligible de la quantité pure, donc la science comme la sagesse, le vrai comme le bien, et finalement l'existence et l'immortalité de nos âmes, garant de notre béatitude.

Dès lors, si Dieu est la cause totale de tout ce qui est, le fondement de toute certitude et de toute sagesse, il est manifeste que, toutes choses dépendant de lui, nous ne pouvons rien connaître que par lui ; et ainsi la connaissance de la vérité

par ses premières causes, qui n'est autre que le souverain bien auquel nous conduit le droit usage de la raison, bref la connaissance de Dieu, est tout à la fois le *principe* et le *terme* de toute notre pensée, et de la substance même dans laquelle réside immédiatement notre pensée, à savoir l'esprit, *mens,* qui constitue proprement notre moi, qui est la principale partie de l'homme, et dont la connaissance nous est incomparablement plus évidente et plus présente que celle de notre corps et des choses extérieures.

Quoi qu'en aient pu dire Pascal, et tous ceux qui ont aggravé son affirmation avec des intentions moins pures, Descartes ne s'est donc point « passé de Dieu », il ne l'a pas congédié. Il n'a pas renversé l'édifice de la connaissance, ainsi que l'en accusent certains thomistes intempérants : pour avoir mis Dieu au principe de tout, — ce qui est parfaitement légitime et vrai, selon la vue de saint Paul (Rom. 1,20), — il ne l'a pas moins mis au terme de tout, puisque Dieu, selon lui, est à la fois la cause efficiente et la cause finale de l'univers, et que la reconnaissance du premier point ne supprime pas, mais garantit la vérité du second, qui nous surpasse : *Dei fines nos latent.*

Il appert de là encore, contrairement à ce qu'on prétend, que le véritable but de Descartes a été moins la conquête du monde que la maîtrise de soi, ou, en d'autres termes, la sagesse et la béatitude reposant sur la connaissance et sur l'amour de Dieu. Nous savons, par le témoignage de l'homme qui le connut le plus intimement, Clerselier, et par la biographie de Baillet, que la morale avec la métaphysique faisait l'objet de ses méditations les plus ordinaires : ce fut là sa préoccupation première et sa préoccupation constante, au point que, dès 1623 (1), il négligea la géométrie pour s'appliquer entièrement

(1) Dans son intéressant ouvrage, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (P.U.F. 1950), F. Alquié a montré que le moment capital dans l'évolution de la pensée de Descartes a été la découverte, en 1630, de la création des vérités éternelles, où se révéla à son esprit, avec la transcendance absolue de l'Etre, cette idée que la science ne peut être pensée qu'à partir de ses conditions métaphysiques, ainsi qu'il l'a exprimé dans ses *Méditations.*

à l'art de bien vivre et employer sa raison à tâcher de se connaître lui-même et de connaître Dieu, le maître de la maison que nous habitons ; et la physique, selon l'aveu qu'il en fit à Chanut, lui servit principalement à établir des fondements certains en la morale : car elle lui permit de trouver, pour son contentement, un moyen plus aisé et plus sûr que de conserver la vie, qui est de ne pas craindre la mort, — en aimant Dieu et en se confiant à lui.

De ce point tout s'éclaire, et les diverses démarches de son esprit vers l'Esprit de Vérité prennent leur véritable sens. Le doute méthodique, d'abord, cette « nuit obscure de l'âme », dont le but, Descartes nous l'a dit, est de soustraire l'esprit des hommes à la tyrannie des sens, de l'orgueil et du « malin génie », qui sont les trois principaux obstacles à la connaissance de Dieu. Puis, les obstacles une fois ôtés, l'essor donné à cette « connaissance intuitive » qu'il a si bien définie en termes augustiniens, dans une lettre de mars 1648 au marquis de Newcastle [1], comme « une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité ». Ainsi, dans le *Je pense*, une simple inspection de l'esprit lui révèle immédiatement et infailliblement le fait de sa pensée, le fait de son existence substantielle, le lien indissoluble de la pensée à l'être, et finalement l'union substantielle de l'âme et du corps, en même temps que leur distinction réelle d'où suit l'immortalité de nos âmes. Pareillement, les obstacles ôtés, une intuition immédiate et simple me permet de saisir, dans le double fait 1° de mon *imperfection* et 2° du *sentiment* de cette imperfection, l'existence de l'Etre parfait, Dieu, dont premièrement j'ai l'idée par le sentiment de mon imperfection, et dont deuxièmement je ne puis être l'auteur, en raison de

[1] Ou, peut-être, à Jean de Silhon.

mon imperfection même : car c'est un principe manifeste par la raison naturelle que le parfait ne peut venir de l'imparfait, non plus que l'être du néant, et que, là où l'effet semble dépasser en perfection sa cause (la mouche qui naît du fromage), c'est que nous ne connaissons pas la cause totale. Et je penserais Dieu sans preuves si mon œil était clair : je verrais que ce n'est pas parce que je le pense que Dieu existe, mais parce qu'il existe que je le pense, l'idée étant effet, non cause, de l'Etre dont l'essence ou l'idée implique nécessairement l'existence ; et je n'aurais plus, dit Descartes à la fin de la troisième Méditation, qu'à « considérer, admirer et adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, du moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre ».

Dieu premier servi, disait Jeanne d'Arc. Dieu premier connu, réplique Descartes. Le fondement premier, le fondement ultime de tout, est la volonté infinie, à la fois et mystérieusement *toute-puissante* et *immuable,* de Dieu : ce qui est le privilège de Dieu seul. Tout découle de la liberté divine, et celle-ci n'est soumise à rien. Car tout ce qui est dépend de la création divine, laquelle n'est autre chose que la volonté de Dieu, et l'action continue par laquelle Dieu conserve chaque chose est la même que l'action par laquelle il l'a créée.

Ici, nous touchons le fond. Et le fond, c'est le contact mystérieux de la création, à l'être successif et sans cesse évanouissant, avec l'Etre qui est par soi infini, éternel et tout-puissant, dont l'acte inclut la durée tout entière, et dont l'immense et incompréhensible puissance est la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et la cause qui reproduit, pour ainsi dire, continuellement l'être des choses. En elle se fondent et communient le principe de l'*immutabilité de la volonté divine* et le principe que *le plus ne saurait venir du moins,* qui sont les deux postulats, ou plutôt les deux aspects du postulat ultime sur lequel repose la pensée cartésienne. Cela revient à dire que *de rien, rien ne se fait,* ou, en d'autres termes, que tout existe, ou par une cause qui en contient tout l'être et toute la perfection, ou par soi comme par une cause, à savoir par une

surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut être qu'en Dieu seul : en sorte que tout, hors de Dieu comme en Dieu, procède de la réelle et véritable immensité de sa puissance. Comme Descartes l'écrit à Chanut le 26 février 1649 : « Il n'y a au monde que Dieu seul dont l'esprit ne se lasse point, et qui n'est pas moins exact à savoir le nombre de nos cheveux et à pourvoir jusques aux plus petits vermisseaux, qu'à mouvoir les cieux et les astres ».

De là découlent toutes les règles de la morale, à savoir de la plus haute et plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, ainsi que le dit Descartes dans la préface de ses *Principes*, est le dernier degré de la sagesse. Elle n'abolit point la morale de l'action, née de la coutume, de la tradition, de l'expérience, elle en garde tout l'essentiel, mais elle la transfigure en substituant à la coutume, comme guide de la volonté, la raison prenant Dieu pour son objet et sa fin dernière. La grande affaire de l'homme est de faire un bon usage de sa liberté, comme de sa raison. Or, être libre, c'est obéir à Dieu, c'est faire ce que Dieu veut. De là le sens et la nécessité de la prière : car, ainsi que le philosophe le déclare à Elisabeth et qu'il l'a précisé dans son entretien avec Burman, ce Dieu immuable a décrété de toute éternité ne m'accorder ce que je désire que si je le lui demande humblement par mes prières et par une vie droite ; en sorte que le meilleur est en cela de se fier à la Providence et de se laisser conduire par elle.

C'est pourquoi, écrit-il à Chanut le 1er février 1647 en une page d'une très haute et admirable spiritualité : « Je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer ». De l'aimer, lui, car il n'est pas de plus grande « extravagance » que « de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la Divinité au lieu d'aimer Dieu ».

« Mais si, ajoute-t-il, nous prenons garde à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie ; à l'étendue de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera et qui saurait être ; à l'infaillibilité de ses décrets, qui, bien qu'ils ne troublent point notre libre-arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés, et enfin, d'un côté, à notre petitesse, et, de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu..., la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances ; et, se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite ».

Mystère assurément, ou « merveille de Dieu », comme il le dit dans ses *Cogitationes privatæ* de 1619 (1), que cette relation *sui generis* entre la liberté humaine et la toute-puissance divine. Mais le mystère n'est-il pas le fond de tout ? Partout où est l'infini, — et l'infini est partout présent, — notre esprit est incapable de « comprendre ». Mais il peut néanmoins « savoir » qu'il existe, ainsi qu'on peut bien « toucher » une montagne encore qu'on ne puisse l'« embrasser ». Mais, pour pouvoir toucher Dieu de la pensée, il faut d'abord se soumettre à lui, par un acte généreux et humble d'où naît, pour nous, toute certitude, toute sagesse et tout bonheur. « M. Morin », écrit Descartes à Mersenne le 28 janvier 1641, « traite partout de l'infini comme si son esprit était au-dessus et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune quasi à tous : laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui ».

---

(1) *Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum.*

Mot révélateur entre tous de la spiritualité cartésienne, comme de toute spiritualité vraie. C'est de la soumission à ce mystère, éminemment *réel* et *incompréhensible,* que la philosophie de Descartes reçoit son unité, son élan et sa vie.

*

Dans le processus de la croyance, deux démarches sont impliquées qui se complètent l'une l'autre : *Intellige ut credas. Crede ut intelligas.* Comprendre pour croire, croire pour comprendre. Comme l'esprit humain est ordinairement incapable de penser à la fois l'un et l'autre des deux aspects complémentaires dont est faite la vérité totale, comme il ne peut adopter simultanément les deux attitudes inverses que comporte la recherche du vrai en tout ordre, ainsi les deux démarches dont est constitué l'acte de foi chez l'homme, bien qu'elles soient inséparables en droit, se présentent généralement séparées en fait, et, même chez les plus grands des penseurs chrétiens qui n'excluent ni l'une ni l'autre, l'accent se trouve mis soit sur l'une, soit sur l'autre. De là deux familles d'esprit qui se trouvent représentées tout au long de l'histoire, par les disciples d'Aristote et ceux de Platon, par Abélard et saint Bernard, saint Thomas et saint Bonaventure, Descartes et Pascal. Les premiers, qui voient dans la lumière naturelle de la raison la caractéristique essentielle de l'homme, et qui tirent argument du fait que la foi repose sur des préambules rationnels (Dieu, la loi morale, l'immortalité de l'âme), demandent de comprendre avant de croire et pour croire. Les seconds croient avant de comprendre et pour comprendre, car, selon eux, la véritable intelligence présuppose la foi, et le donné d'où l'esprit humain doit partir lui est fourni, soit par la révélation surnaturelle, soit, comme le dira Malebranche, par cette sorte de révélation naturelle qu'est l'expérience : telle est la position fondamentale de saint Augustin comme de tous les Augustiniens ; et saint Anselme de Cantorbéry, qui a parfaitement vu la double implication de l'acte de foi, part cependant de la foi pour aller à la raison et revenir de là à son point de départ.

L'opposition ou, si l'on veut, la distinction que nous signalons ici caractérise très bien la distance qui sépare la spiritualité cartésienne de la spiritualité pascalienne : Descartes, Pascal, de qui, comme de deux sources, procèdent, disait Bergson, les deux grands courants de pensée, l'un qui donne la prééminence à la raison, l'autre au cœur. Encore faudrait-il s'entendre à ce sujet. Car le « cœur » de Pascal n'est pas le pur sentiment, c'est la fine pointe de l'esprit, c'est la pensée intuitive et immédiate qui voit les choses à plein, et le désaveu de la raison raisonnante, dans lequel le génial mathématicien et physicien que fut Pascal voit la dernière démarche de la raison, est un acte éminemment raisonnable, puisqu'il consiste à reconnaître par raison qu'il y a une infinité de choses, surnaturelles et naturelles, qui dépassent notre raison et qui, tout incompréhensibles qu'elles sont, ne laissent pas d'être. Il reste qu'au principe de tout Pascal met cet acte de soumission de la raison à ce qui la dépasse : pour lui, la raison n'est capable de comprendre qu'à la condition de s'être soumise d'abord. Tel est le sens du pari [1].

Il en va tout autrement de Descartes, apparemment du moins. On voit en lui le père du rationalisme, et l'expression peut être admise à condition d'être exactement comprise : car, d'abord et en toutes choses, — mises à part les vérités de la foi, auxquelles il estime que « c'est faire tort que de les vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement » (à Mersenne, 27 mai 1630), — le philosophe, ce « cavalier français qui partit d'un si bon pas », comme le dit Péguy, veut s'accoutumer à ne croire que ce que lui dicte la vraie raison, et ne se rendre qu'à la seule évidence du vrai, sans verser pour cela dans l'erreur de ceux qui maintiennent les deux vérités, celles de la raison et celles de la foi, lors même qu'elles se contredisent, car, écrit-il (décembre 1640), « croyant très fermement l'infaillibilité de l'Eglise, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire

---

[1] Voir à ce sujet notre *Pascal* (Plon 1922, nouvelle édition **1949**), et notre édition des *Pensées sur la vérité de la religion chrétienne* (Boivin **1949**).

à l'autre ». Par ailleurs, Descartes ne redoute rien tant que la confusion des genres, du savoir et du croire, et la prétention de ceux (août 1638) qui veulent « trop joindre la religion et les vérités révélées, dont la connaissance ne dépend que de la grâce, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel », ou tirer de l'Ecriture sainte des vérités qui n'appartiennent qu'aux sciences humaines, en l'appliquant à une fin pour laquelle Dieu ne l'a point donnée.

Tout cela est vrai. Mais une lecture attentive de son œuvre [1] démontre que son rationalisme est exactement l'inverse du rationalisme tel qu'on l'entend communément aujourd'hui, qui ne se contente pas d'avoir foi dans la raison, mais qui n'a foi qu'en elle ; qui lui sacrifie, lui subordonne ou lui ramène tous les principes du savoir et de l'action, et la religion même ; qui rejette toute transcendance pour s'enfermer dans un ordre exclusivement immanent ; qui refuse tout ce qui lui est inconnaissable, comme irrationnel en soi, donc inexistant et irréel ; bref, qui mesure les choses à la raison de l'homme, au lieu de les mesurer, comme le fait Descartes, à la pensée et à la volonté infinie du Créateur, Dieu. Pour le rationalisme humain, la raison humaine suffit à l'homme, et elle se suffit. Pour le rationalisme divin, si l'on peut dire, Dieu seul se suffit et Dieu seul suffit : *Solo dios basta,* disait sainte Thérèse d'Avila. Le rationalisme de Descartes, comme celui de saint Thomas, comme celui de tous les grands penseurs chrétiens, et de tous les véritables métaphysiciens depuis Platon, est un rationalisme de cette sorte, qui pourrait prendre comme devise le mot de Platon au IVᵉ Livre des Lois : « Ce n'est pas l'homme, mais c'est bien plutôt Dieu qui est la mesure de toutes choses ».

◆

Là précisément réside l'essence de la spiritualité cartésienne. Depuis la Renaissance et la Réforme, filles de ce nominalisme occamiste qui coupa du réel la raison humaine et la sevra ainsi de Dieu, plus particulièrement encore depuis le XVIIIᵉ siècle,

---

[1] Jean LAPORTE l'a montré dans son beau livre sur *Le rationalisme de Descartes* (P.U.F. 1945).

qui vulgarisa cette erreur fondamentale et la répandit dans toutes les classes sous toutes ses formes, l'homme, selon le mot de saint Paul (2 Cor. III, 5), a cherché sa suffisance en lui-même et non pas en Dieu, alors que la plénitude de l'homme ne peut se trouver en l'homme, mais en Dieu seul.

A ces maux Descartes apporte le remède, en montrant que l'homme ne peut trouver qu'en Dieu sa suffisance, car cela est assuré pour une raison droite. Mais cela ne veut pas dire que l'homme ne doive partir de soi pour s'élever à Dieu. Tout au contraire : il doit commencer par se connaître lui-même, à condition de ne pas s'enfermer en soi. Les plus grands des mystiques l'ont proclamé comme sainte Thérèse, citant l'exemple de saint Augustin (1) : « C'est en nous-même que nous devons chercher Dieu. Evidemment il n'est pas de meilleure méthode ; il n'est pas besoin de monter jusqu'au ciel ; entrons en nous-même, cela suffit ». En entrant dans l'intimité de notre âme, nous y lisons notre destinée immortelle, nous y trouvons Dieu.

« Sum, ergo Deus est », écrit Descartes dans la XIIe de ses *Regulæ ad directionem ingenii.* Je suis, donc Dieu est. Comme, dans le *Cogito,* je saisis le lien nécessaire qui unit ma pensée actuelle et mon existence actuelle, ainsi, dans le fait de mon existence, je saisis le lien essentiel, la *conjunctio necessaria* qui lie indissolublement mon être dépendant à l'Etre inconditionné de Dieu. Ou, pour joindre les deux propositions, comme elles le sont en fait, dans un raccourci que donnait déjà saint Augustin, « Si fallor, sum ». C'est du doute, en effet, c'est de cette *pensée déficiente,* dont je prends immédiatement conscience, que s'infèrent, et mon existence imparfaite que je sais telle, et l'existence de l'Etre parfait, Dieu. En sorte qu'on peut dire que celui qui doute de Dieu affirme son existence, comme saint Anselme de Cantorbéry disait à l'insensé qu'en niant Dieu il l'affirme.

Ici, Descartes retrouve les Augustiniens dont il est si proche à tant d'égards. On sait la place que tient dans sa doctrine

(1) Au chapitre XL de sa *Vie écrite par elle-même.*

l'argument ontologique de l'existence de Dieu, formulé d'abord par saint Anselme et la signification qu'il donne à cette *idée* de Dieu qui n'est ni une *image*, comme lui objectait Hobbes, ni un *concept* de notre entendement, comme lui objectera Kant : ce n'est ni de l'image ni du concept de Dieu que se tire son existence, mais de sa vraie et immuable idée [1], qui est en nous comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage, et où se lit d'une manière très positive l'immensité de son essence et de sa puissance ; car « l'idée que nous avons de Dieu », écrit-il au Père Mesland (2 mai 1644) « nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *quia vides ea, sunt*, pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose ».

Mais, pour comprendre cela, ou, du moins, pour le connaître, — car « nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions, mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage » (15 avril 1630), — pour être capable de recevoir de Dieu quelque reflet de cette « lumière pure, constante, claire, certaine et toujours présente » que nous aurons dans la gloire, il faut s'accoutumer dès cette vie à détacher sa pensée des choses sensibles. C'est pourquoi Descartes écrivait à Mersenne (mars 1637) : « Pour mes raisons touchant l'existence de Dieu, je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres ; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus* ». Grande leçon : celui-là seul peut connaître Dieu qui s'est affranchi des sens et de l'orgueil de l'esprit.

Cogito, ergo sum. Sum, ergo Deus est. Nous comprenons maintenant la portée et l'efficacité de cette double et unique formule où tient tout le cartésianisme.

Par là, Descartes écarte l'idéalisme des modernes, qui, de Fichte à Husserl, s'est enfermé dans la pensée de l'homme,

[1] Voir ce que j'ai dit, dans *L'idée et le réel* (Arthaud, éditeur), de la différence essentielle entre le concept et l'idée.

comme si la pensée de l'homme se suffisait à elle-même, comme si le moi créait le monde. Mais par là aussi, il écarte tout panthéisme, car, ainsi qu'il le note profondément dans sa XII[e] Règle, la proposition : « Je suis, donc Dieu est » ne peut se convertir dans la proposition : « Dieu est, donc je suis ». Ainsi, à l'inverse de Spinoza, Descartes a vu et proclamé avec toute la netteté désirable que le lien nécessaire qui relie l'homme à Dieu n'est pas un lien réciproque, et que, si l'on conclut nécessairement de l'homme à Dieu, on ne peut conclure nécessairement de Dieu à l'homme. Dieu est l'Etre nécessaire : Il est Celui qui est. L'homme est un être contingent : il n'existe que par la grâce et la volonté de Dieu qui l'a créé et qui le conserve en le recréant continuellement : en sorte que toute notre pensée, notre vie et notre être se suspendent à Lui, qui ne dépend de rien.

L'esprit humain ne *fait* pas la vérité, il la *reçoit* de Dieu, il la *voit* dans la lumière de Dieu, à condition qu'il y fasse effort et qu'il y consente, car il faut regarder pour voir ; la liberté ici encore est requise pour la connaissance. Et c'est pour l'homme la source de tout amour et de toute joie. « Car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie : en suite de quoi, il est évident que notre amour envers Dieu doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de toutes » (à Chanut, 1[er] février 1647). Et ainsi qu'il le dit à la fin de la troisième Méditation, « comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capable de ressentir en cette vie. »

◆

Voilà ce que Descartes a montré avec une force inégalée, par les seules ressources de la raison, se fondant sur l'expérience la plus intime, la plus immédiate, la plus convaincante.

Il a ainsi établi sur des bases philosophiques inébranlables le principe dont Bérulle faisait le *primum movens* de la spiritualité chrétienne : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par le regard et la recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu ». Car Dieu est notre fin : non pas Lui pour nous, mais nous pour Lui. Ainsi, de Dieu, le Père des Lumières, nous nous élevons à son Fils bien aimé, le Christ, Lumière des Lumières [1]. Jésus n'a-t-il pas dit : « Père, la vie éternelle c'est qu'ils Vous connaissent, Vous, le seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (Jean XVII, 3).

Le mérite éminent de Descartes, aussi grand chrétien que grand philosophe et grand savant, a été de ramener les hommes, par les voies rationnelles, à la connaissance du seul vrai Dieu. Celui qui fut, en cet admirable premier tiers du XVII[e] siècle, son maître en spiritualité, Bérulle, disait : « Un excellent esprit de ce siècle (Nicolaus Copernicus) a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde et non pas la terre. Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut ». Car elle consiste tout entière dans l'adoration de Dieu et dans l'adhérence à l'Etre Divin : « Jésus est le vrai centre du monde, et le monde doit être en mouvement continuel vers Lui » [2].

Descartes a opéré en philosophie cette « révolution copernicienne » qui consiste, non point du tout, comme l'a prétendu Kant, à mettre l'entendement humain au centre du monde et à faire tourner les choses autour de lui, mais à voir Dieu au centre de tout.

Il a posé ainsi le fondement de toute spiritualité vraie.

Jacques CHEVALIER.

---

(1) *Du bon usage de l'esprit et de la science* (Œuvres complètes de BÉRULLE, éd. Migne 1856, p. 1245-1247).

(2) *De l'état et des grandeurs de Jésus. Discours II, En forme d'élévation à Dieu sur le mystère de l'Incarnation* (*Ibid.*, p. 161).

II

LA RELIGION CHEZ DESCARTES ET CHEZ PASCAL

En examinant la notion de certitude chez Descartes, nous avons constaté l'existence d'un séparatisme assez frappant ; il y a deux sortes de certitudes : celle des vérités de foi que Descartes réserve aux théologiens — celles des vérités évidentes et rationnelles, domaine du philosophe et du savant.

Mais la question se complique si l'on songe que le philosophe est forcément conduit à poser le problème des rapports entre la Raison et la Foi, et si l'on sait que le cartésianisme commence par établir l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, avant d'aborder l'étude des sciences. Plus brutalement on est donc amené à s'interroger sur la religion de Descartes, sa nature, et même sa sincérité. Il est significatif que plusieurs contemporains de l'auteur aient déjà mis en doute l'authenticité du catholicisme cartésien, ou qu'ils aient signalé du moins les dangers d'un système proclamant l'indépendance de la pensée profane à l'égard de la foi.

Or, au XIX[e] et au XX[e] siècle, cette interprétation irréligieuse n'a fait que s'accentuer. Et l'on a pu voir, tour à tour, des rationalistes universitaires, et des marxistes engagés, faire de Descartes le précurseur de la libre pensée, de la critique révolutionnaire, voire même du matérialisme scientifique. Ce n'est certes pas pur hasard qu'un auteur, qui se déclare chrétien, suggère de telles interprétations. Toutefois, il convient de se demander si, à l'égard de Descartes l'histoire de la philosophie n'est pas souvent contaminée par une certaine philosophie de l'histoire propre à ses exégètes ; c'est là un problème que pose

---

(1) Extrait d'une conférence radiophonique faite par M. Jean Maisonneuve, agrégé de l'Université, attaché de recherches au C.N.R.S. (20 novembre 1951).

M. Henri Gouhier dans un ouvrage remarquable sur la *Pensée religieuse de Descartes.* Une chose, en effet, est de savoir comment la postérité réagit à un message, une autre est d'établir ce que pensait exactement son auteur.

Il est vrai que cette enquête est plus spécialement délicate auprès du philosophe qui écrivait : *Hoc Mundi theatrum conscensurus... larvatus prodeo,* « Au moment de monter sur la scène du monde, je m'avance masqué ». Il est alors singulièrement tentant de déchiffrer derrière le contenu manifeste des textes, leur contenu latent ; mais il reste assez improbable qu'un penseur tel que Descartes ait pu écrire la moitié de son œuvre pour préparer l'opinion à admettre l'autre moitié. Plus précisément que toute la métaphysique, assise sur les preuves de l'existence de Dieu, n'ait d'autre rôle que de justifier la physique. Ou alors il faut entendre « justifier », en un sens beaucoup plus intrinsèque, et convenir que Descartes pensait sincèrement qu'aucune science solide ne pouvait s'édifier sans une démonstration préalable de la certitude et des perfections de Dieu, en accord avec la foi chrétienne. On prendra en ce cas au pied de la lettre des assertions comme celle-ci : « Si l'on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose », ou encore : « La grande mécanique n'est autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage que nous appelons la nature ».

Ne pouvant aborder ici le détail de la Métaphysique cartésienne, nous soulignerons seulement deux points :

— d'abord les trois preuves par lesquelles Descartes prétend établir indiscutablement l'existence de Dieu, sont strictement *intellectuelles ;* aucune ne fait appel à l'expérience mystique, ni non plus à l'argument, cher aux scolastiques, qui conclut du spectacle de la création à l'existence d'un créateur. Et si Descartes néglige ce dernier argument, c'est précisément qu'à son avis le monde physique reste douteux tant que l'existence d'un Dieu « vérace » n'a point été prouvée, ce qui confirme nettement la priorité et l'originalité de sa métaphysique ;

— d'autre part, soulignons qu'en élaborant cette métaphysique Descartes prétendait servir à sa façon la religion chré-

tienne : « Bien qu'il nous suffise, écrit-il, à nous qui sommes fidèles, de croire par la Foi que Dieu existe et que l'âme ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir persuader aux infidèles aucune religion, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle ». Il existe donc, selon Descartes, une *apologétique* purement rationaliste.

C'est précisément contre l'efficacité d'une telle apologétique que va s'élever Pascal. On sait avec quelle vigueur il oppose au dieu des cartésiens « ce dieu des philosophes et des savants » le Dieu « sensible au cœur » qui est aussi celui de la tradition historico-religieuse, « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». On conçoit donc combien l'apologétique de Pascal différera de l'argumentation cartésienne : il faut s'en prendre à l'homme tout entier, tenir compte de sa nature déchue en trouvant le point par où il reste accessible à la vérité chrétienne. Plutôt que démontrer froidement, il faut « persuader », c'est-à-dire agréer en sachant s'adapter à la psychologie de l'auditeur ; et d'ailleurs l'erreur de l'incroyant tient beaucoup moins à l'infériorité de sa raison qu'à la corruption de son cœur.

Ainsi s'explique le fameux argument du *pari* qui fait appel au goût du jeu et du gain propre à tout homme, et qui utilise les germes d'inquiétude subsistant sous le divertissement, jusque dans les âmes les plus cyniques. Le pari est un « calcul » dans tous les sens du mot ; il combine explicitement l'esprit de géométrie et les sollicitations affectives : espoir et crainte. Si vous misez pour les plaisirs de la vie contre Dieu et l'éternité, vous risquez de tout perdre ; dans le cas contraire, vous ne sacrifiez, tout au plus que des biens finis et passagers...

On a pu montrer que, mathématiquement, l'argument est contestable, que les notions de fini et d'infini auxquelles Pascal fait appel restent équivoques, précisément en raison du contenu qualitatif qui se mêle à leur forme quantitative. Qu'importe, ce qui compte c'est la pression psychologique du choix ; s'abstenir est ici impossible. « Il faut parler, cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués ».

Contre Descartes, Pascal affirme donc qu'il est impossible *en fait* de dissocier la foi religieuse et la spéculation philosophique. Plus que d'une opposition de principes, nous sommes en présence d'une sorte de conflit caractériel dans la façon d'envisager le rapport de l'homme à Dieu. Ainsi peut s'expliquer l'irritation de l'auteur des *Pensées* contre l'auteur des *Principes :* « Je ne puis pardonner à Descartes, il aurait voulu dans toute sa philosophie se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela il n'a que faire de Dieu ».

Opinion sans doute injuste, mais qui nous révèle la disparité foncière de deux attitudes religieuses où l'incompréhension l'emporte sur l'opposition. Pour Descartes, le philosophe en tant que tel, n'a pas à poser le problème de la Destinée, du péché, du salut ; ces questions sont tranchées par la seule révélation dont les théologiens sérieux sont les gardiens. La foi concerne seulement la volonté mue par la grâce et qui adhère en bloc aux dogmes traditionnels. Descartes, on l'a vu, paraît surtout préoccupé d'éviter des confusions de frontières, nous dirions presque, de « spécialités ». Il est aussi absurde d'accorder à la théologie un droit de contrôle sur la science que de vouloir pénétrer les « intimités de Dieu » par les seules lumières naturelles.

Pour Pascal, le problème central est celui de la destinée en face duquel la philosophie et la science cartésienne lui apparaissent « inutiles et incertaines ». La vocation de l'homme est d'opérer son salut et c'est « le cœur qui sent Dieu et non la Raison ». Foi pathétique qui, à l'inverse de la foi sèche de Descartes, retentit sur l'aire tout entière de la vie et de la pensée. Il reste à savoir si ce sentiment tragique et passionné du divin constitue pour Dieu lui-même un témoignage plus décisif que la sérénité laborieuse du chercheur qui, en marge de ses devoirs religieux s'adonne au déchiffrement de la création.

Jean MAISONNEUVE.

III

REMARQUES SUR LE JANSÉNISME :

La vision tragique du monde et la noblesse de robe

L'un des principaux résultats de l'Epistemologie Génétique de Jean Piaget [1], a été de démontrer la liaison étroite qui existe entre les structures logiques et épistemologiques de la pensée et les conditions universelles de l'action quotidienne des hommes sur le monde ambiant.

Or, si les historiens sont — bien plus que d'autres savants spécialisés dans la connaissance de l'homme — habitués à chercher des influences et des corrélations, il n'en demeure pas moins vrai que jusqu'à présent ils les ont cherchées avant tout dans la matière même des comportements, des pensées et des croyances qu'ils étudiaient. Nous possédons de beaux travaux consacrés à l'influence de la littérature sur la sculpture, de la vie économique sur l'organisation sociale, etc... ! Peu de travaux cependant ont jusqu'ici été orientés non pas vers le contenu, mais vers la *structure schématique* d'une pensée collective — théorique ou morale — et vers l'influence que cette structure peut exercer dans les domaines les plus divers de l'expression humaine et même du comportement en général.

C'est à la lumière de ces remarques que nous voudrions exposer ici brièvement et dans ses grandes lignes les résultats actuels et les perspectives d'une recherche qui concerne un des aspects les plus importants et les plus intéressants de l'histoire

---

[1] Jean Piaget. *Introduction à l'Epistemologie Génétique,* trois volumes. P.U.F. 1953.

du XVIIe siècle français, à savoir le problème des relations entre la vie du « groupe janséniste » avec d'une part l'ensemble de la vie économique et sociale, et d'autre part la philosophie et la littérature « tragiques » en entendant par là les « Pensées » de Pascal et le théâtre de Racine.

L'état actuel de la question est connu, non seulement des spécialistes, mais — en partie tout au moins — même du public cultivé. Le « Jansénisme » apparaît comme un courant de pensée, de morale et de spiritualité représenté par trois théologiens : Saint-Cyran, Arnauld et Nicole, entourés d'un certain nombre de religieuses et de solitaires qui ont mené une vie particulièrement austère et auxquels on a tendance — souvent tout au moins — à attribuer une intense vie spirituelle et même mystique. Pour des raisons qu'on n'a jamais réussi à tirer entièrement au clair, ces hommes particulièrement scrupuleux et pratiquant une vertu particulièrement austère se sont trouvés longtemps en conflit avec les pouvoirs ecclésiastique et monarchique, ont vécu en butte à des persécutions sévères qui ont abouti après l'intermède de la Paix de l'Eglise, à la destruction du couvent même de Port-Royal. De plus, — de ce milieu port-royaliste sont sortis deux des plus grands écrivains de la littérature française et même universelle : Pascal et Racine, et un peintre qui sans être une personnalité de première grandeur n'en tient pas moins un rang très honorable dans la peinture de son temps : Philippe de Champaigne.

On nous objectera sans doute que c'est là une image de vulgarisation qui n'intéresse pas les spécialistes. Mais il se trouve précisément que grâce au renouveau des recherches port-royalistes des dernières années, lié avant tout aux beaux travaux d'Augustin Gazier, Jean Laporte et Jean Orcibal, cette image non seulement n'a pas été modifiée mais s'est trouvée encore raffermie et confirmée. Laporte nous a appris à mieux connaître la pensée d'Arnauld, Orcibal nous a montré un Saint-Cyran orienté d'abord vers le monde et vers la vie sociale et politique, se convertissant par la suite à une position tout à fait différente de celle dont il était parti et s'intégrant au

mouvement de contre-réforme qui caractérise la première moitié du siècle.

Il ne reste pas moins vrai que trois problèmes d'une importance exceptionnelle pour l'historien sont encore toujours loin d'être suffisamment résolus :

a) Qu'est-ce que le Jansénisme (1) ?

b) Quels sont les causes et les mobiles de l'opposition acerbe qui a tout au long du XVIIe siècle opposé les jansénistes aux pouvoirs monarchique et ecclésiastique (2), et enfin

c) Quel est le lien qui pourrait unir le « Jansénisme » aux « Pensées » de Pascal et au Théâtre de Racine.

Or c'est en abordant le dernier de ces trois problèmes avec les méthodes de l'épistémologie marxiste (très proche au fond de celle qu'a élaborée Jean Piaget, indépendamment de toute influence philosophique proprement dite, à partir de ses travaux de psychologie expérimentale) que s'est lentement éla-

---

(1) Pour des raisons d'ailleurs opposées, MM. Gazier, Laporte et Orcibal nient l'existence même d'une réalité qui pourrait correspondre à ce terme. Pour les deux premiers (comme jadis pour Nicole) le Jansénisme est un fantôme, une « hérésie imaginaire », un mot dont se servent les adversaires pour désigner les vrais disciples de saint Augustin, pour M. Orcibal, ce terme désigne inversement un groupe d'individus dont les pensées sont par trop multiples et diverses pour être groupées — si ce n'est de façon purement nominaliste pour la commodité de la recherche — sous une même désignation. Il n'y a pas pour lui de jansénisme puisqu'il n'y a pas de définition qui englobe tout le défini et corresponde au seul défini.

(2) Il va de soi que si le Jansénisme ne correspond à aucune doctrine spécifique — religieuse, sociale ou politique, — la persécution ne peut avoir d'autre source que certains traits de la psychologie individuelle des jansénistes, tels que l'orgueil, l'entêtement, ou encore l'esprit d'intrigue et de domination des jésuites ou bien une série de malentendus accidentels, liés aussi aux caractères individuels des acteurs du drame et en principe tout au moins évitables. Ce sont les positions respectivement :

a) de la plupart des historiens favorables aux jésuites ;

b) de la plupart des historiens pro-jansénistes et surtout de Gazier et de Laporte ;

c) des historiens qui veulent garder un maximum d'objectivité, surtout de M. Orcibal.

boré la recherche dont nous voudrions exposer ici quelques lignes schématiques et générales et qui nous a permis non seulement de trouver une solution hautement probable du problème dont nous étions partis, mais aussi d'entrevoir certaines hypothèses qui nous paraissent pour le moins plausibles et qui permettraient d'éclaircir, si elles sont valables, dans une très grande mesure les deux autres problèmes que nous venons d'énoncer.

La première tâche consistait évidemment à nous demander s'il était possible de dégager à partir du contenu tragique des « Pensées » et du théâtre racinien un schème structural de pensée clairement défini et commun aux deux malgré les multiples différences évidentes qui séparent une œuvre philosophique et chrétienne d'un ensemble d'œuvres théâtrales dont la plupart se présentaient avec un caractère apparemment mondain et païen [1].

C'était déjà essayer de donner au mot « tragique » un sens plus précis, différent de celui qu'il a dans la plupart des études habituelles où on parle indistinctement des « tragédies » de Racine, de Corneille, ou de Garnier.

---

[1] Nous parlons dans cet article de « schèmes de pensée ». C'est réduire à un seul élément — essentiel il est vrai — une réalité beaucoup plus riche qui se situe entre le schème et le contenu concret d'un écrit et que nous avons appelée ailleurs « Vision du monde » (Voir L. Goldmann. Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie. *Revue Philosophique*, n°s 4-6, 1948), c'est qu'il est pratiquement impossible d'analyser dans un article de quelques pages, ne serait-ce qu'une seule vision schématique du monde. Or le problème peut être tout au moins posé même en nous limitant au schème essentiel de la structure logique et à quelques-unes de ses conséquences immédiates. Signalons à cette occasion que dans un récent et intéressant ouvrage M. Ch. Perelmann a posé le problème de la structure logique des argumentations et de sa relation avec le contenu de la pensée (voir Ch. Perelmann. *Rhétorique et philosophie*, P.U.F. 1952). Ajoutons que sur le point qui nous intéresse la plupart des historiens de la littérature, précisément parce qu'ils ne voulaient pas séparer le schème de son expression concrète, sont arrivés à rattacher au Jansénisme celles d'entre les pièces de Racine qui lui sont les plus étrangères — *Esther* et *Athalie* — et cela tout simplement parce que l'élément chrétien y est apparent et visible.

Or si nous partons des « Pensées », il nous a paru que le schème essentiel de la position de Pascal *réside dans le paradoxe* et dans *l'exigence d'absolu et de clarté univoque.*

En effet dans la perspective de cette œuvre aucune affirmation théorique ou morale concernant le monde et la vie intramondaine n'apparaît valable si elle n'est pas paradoxale, c'est-à-dire si elle n'attribue pas au même sujet deux attributs contradictoires, ce qui revient à affirmer et à nier en même temps chacun des deux. Les exemples à l'appui pourraient remplir un volume. Nous ne pouvons que citer ici quelques passages et renvoyer le lecteur au texte des « Pensées » qui reprennent le paradoxe presque à chaque page [1].

Or en face de cette structure ontologique du monde se dresse l'exigence d'absolu d'un homme réclamant des valeurs authentiques et univoques, incapable d'accepter l'ombre même d'un compromis ; la tragédie apparaît ainsi — au moins dans la forme qu'elle prend au XVIIe siècle en France — comme l'expression du heurt entre un monde où on ne peut vivre

---

[1] « S'il y a jamais eu un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un » (Brunschvicg 865).

« La Foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire. Temps de rire, de pleurer, etc... Responde, ne respondeas, etc... La source en est l'union de deux natures en Jésus-Christ et aussi les deux mondes..., et enfin les deux hommes qui sont les justes (car ils sont deux mondes et un membre et image de Jésus-Christ. Et ainsi tous les noms leur conviennent : de justes, pêcheurs ; mort, vivant, vivant, mort ; élu, réprouvé, etc...). »

« Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable » (862).

Contrariété : « L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire » (125).

« Je n'admire point l'excès d'une vertu comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas qui avait l'extrême valeur et l'extrême benignité. Car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant l'entre deux » (353).

Voir aussi les multiples fragments sur la justice et la force, la raison et les passions, etc...

qu'en choisissant et un homme dont la grandeur consiste précisément dans l'exigence de toucher et de remplir les deux extrêmes contraires et dans l'impossibilité de choisir ; en langage théologique du heurt radical et insurmontable entre un monde sans Dieu et un homme qui vit uniquement sous le regard du Dieu caché et muet dont la parole ne résonne plus ni dans sa vie ni dans le monde extérieur. (Ajoutons que Pascal a poussé ce silence de Dieu à l'extrême conséquence en affirmant que son existence même ne peut être pour l'homme qu'un pari, mais un pari sur lequel *il engage et doit engager* sa vie entière).

Il y a ainsi, comme le dit M. H. Gouhier, dans la position pascalienne un *non possumus* radical à la vie intramondaine, *non possumus* d'un homme petit parce qu'il est écrasé par le monde, mais grand parce qu'il sait que le monde l'écrase et qu'il choisit librement cette fin *en refusant le compromis* qui permettrait de vivre [1].

Il suffit bien entendu de formuler ainsi le schème de la pensée pascalienne pour voir jusqu'à quel point il correspond à quatre au moins des pièces de Racine, à savoir Andromaque placée entre les exigences contradictoires de sauver la vie d'Astyanax et de rester fidèle à Hector. Junie entre celle de sauver Britannicus et de garder la pureté de son amour, Titus et Bérénice [2], déchirés par l'impossibilité de choisir entre

---

(1) Il y aurait beaucoup plus à dire bien entendu sur une vision aussi riche et aussi complexe qu'est celle de Pascal. Les limites d'un article nous obligent à rester tout à fait schématiques. Ajoutons, cependant, qu'il faut à tout prix distinguer cette position tragique qui résulte de l'exigence de réunion des contraires, de la position rigoureusement opposée, celle de l'homme qui se situe au milieu, à égale distance des deux extrêmes, position qui est tout simplement celle du bon sens et que prennent le plus souvent Arnauld et Nicole.

(2) Pour éviter certains malentendus éventuels, mentionnons que selon nous on ne doit pas voir ou lire Bérénice ni comme une élégie de la séparation ni comme un drame cornélien de la gloire et du triomphe du devoir sur la passion. C'est, au contraire, la tragédie du choix inadmissible pour la dignité humaine qu'exige le monde et dont les héros triomphent seulement en renonçant à la vie pour sauvegarder leur union dans le seul domaine où elle peut

l'amour et le règne, Phèdre enfin prise entre son exigence de vie pure sous la lumière du soleil et son amour ténébreux pour Hyppolyte. Sans doute le problème du choix existe-t-il aussi pour Bajazet ou pour Monime, mais l'élément tragique, le paradoxe y est aboli, par le compromis qu'essaie de réaliser Bajazet en trompant Roxane et par la structure positive du monde, par la *signification* que peut avoir la vie et la lutte contre les Romains dans Mithridate. Dans la première de ces pièces, le héros n'est plus assez grand pour être tragique, dans la seconde le monde n'est plus le monde sans Dieu de la tragédie.

Le premier pas se trouvait ainsi fait. Quatre pièces dans le théâtre racinien — et non pas celles que l'on rapproche d'habitude du jansénisme — s'avéraient présenter une « structure » analogue aux « Pensées » de Pascal, correspondaient à la même « vision du monde », autrement dit, étaient tragiques.

La première conclusion de cette analyse [1] a été une interprétation de la succession chronologique des pièces de Racine qui divisait l'œuvre du poète en cinq groupes, à savoir :

1) Les pièces de jeunesse, non tragiques, *La Thébaïde* et *Alexandre.*

être sauvée par le refus de la vie dans le monde — celui du renoncement commun. — La « vie » de Titus et de Bérénice, après ce renoncement, ne sera plus qu' « un long bannissement ». L'absence d'une mort *physique* ne change rien à cette signification de la pièce et à des raisons de cohérence esthétique interne.

Ajoutons que l'on retrouve dans les quatre tragédies de Racine — laïcisé et paganisé bien entendu — le Dieu absolu, exigeant et muet, présent et absent de la théologie de Barcos et des *Pensées*. Il s'appelle respectivement Hector dans *Andromaque,* le temple des vestales dans *Britannicus,* le peuple romain dans *Bérénice* et le Soleil dans *Phèdre.*

Voir sur tous ces sujets notre ouvrage en préparation : « Deus Absconditus. La vision tragique dans les *Pensées* de Pascal et dans le théâtre de Racine ».

(1) Répétons une fois pour toutes que, nous pouvons donner ici seulement le schème le plus linéaire et le plus appauvri d'une analyse qui exigerait de plus grands développements, dépassant le cadre d'un article.

2) Les trois tragédies jansénistes : *Andromaque, Britannicus* et *Bérénice.*

3) La pièce du compromis et les deux pièces historiques, non tragiques toutes les trois : *Bajazet, Mithridate* et *Iphigénie.*

4) Le retour à la tragédie : *Phèdre.*

5) Les drames sacrés du triomphe intramondain et de la présence de Dieu : *Esther* et *Athalie.*

Or il nous a suffi de considérer les dates des coupures entre ces groupes pour constater que les tournants que nous avons ainsi dégagés par une analyse purement interne des pièces, coïncidaient d'assez près avec certains événements importants de la vie de Racine, ou bien — ce qui peut-être revient au même — de la lutte entre Jansénistes et pouvoirs [1]. En effet le passage des pièces non tragiques à la première tragédie janséniste du refus, Andromaque, coïncide avec l'intervention probablement involontaire de Nicole, et celle volontaire de Lancelot, dans l'activité littéraire de Racine, le passage des tragédies jansénistes à la pièce du compromis et aux pièces historiques se place tout près de ce compromis réel et fondamental que fut la « Paix de l'Eglise » entre Jansénistes et pouvoirs, enfin le retour à la tragédie est contemporain des premiers symptômes du retour des persécutions. (Depuis longtemps déjà MM. Charlier et Orcibal avaient souligné le rapport entre Athalie et la Révolution anglaise).

Cette concordance semblait ainsi — et d'autant plus que nous ne l'avions ni cherchée ni soupçonnée — une importante confirmation de la voie dans laquelle nous avions orienté nos recherches. Il y avait non seulement une corrélation réelle entre le théâtre racinien et les « Pensées », mais encore une corrélation beaucoup plus étroite que nous n'aurions pu le supposer entre le théâtre racinien et la vie sociale et politique du groupe janséniste.

Seulement cette corrélation posait à son tour un problème important et en apparence extrêmement difficile à résoudre.

---

[1] Voir L. Goldmann. *Sciences Humaines et Philosophie.* P.U.F. 1952.

En effet les éléments que nous avons dégagés comme constitutifs de la vision tragique, à savoir le caractère rigoureusement *paradoxal* du monde, la séparation radicale entre la vie pour Dieu et toute forme de vie intramondaine, l'impossibilité de toute connaissance claire concernant le monde — si ce n'est celle qu'il ne contient rien de clair et d'univoque — le refus radical et absolu du monde pour la recherche d'un Dieu caché, dont la volonté est, sur tous les plans, impossible à connaître, tous ces éléments communs aux « Pensées » de Pascal et aux tragédies de Racine et dont la mise en lumière nous avait permis d'entrevoir un lien beaucoup plus profond que nous ne l'aurions crû entre ces écrits et le groupe des « Amis de Port-Royal », tous ces éléments disions-nous n'existaient pas — ou presque pas — dans la pensée des principaux doctrinaires jansénistes, telle que nous la connaissons par les travaux historiques depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours.

Cela ne faisait aucun doute pour Arnauld ou pour Nicole, absolument hostiles et contraires à tout paradoxe, n'envisageant jamais le refus de la vie et du monde comme un devoir rigoureux et absolu de l'homme, et profondément éloignés d'ailleurs du caractère paradoxal des « Pensées » de Pascal. Quant à Saint-Cyran — si certains éléments de la pensée tragique se trouvent et pourraient être dégagés dans son œuvre — il n'en est pas moins vrai qu'ils sont mêlés à d'autres éléments de spiritualité et d'optimisme généralement chrétiens et plus proches de la position de Berulle par exemple que de celle de Pascal.

Les progrès dont nous nous étions réjouis semblaient ainsi s'avérer vains. Nous étions parvenus à rapprocher Pascal de Racine, son théâtre de certains événements historiques, mais le rapprochement entre ces écrits et le jansénisme ne semblait pas pour autant plus fondé et plus acceptable.

D'autre part il nous paraissait que les chances de gagner dix fois de suite à un jeu de hasard étaient encore infiniment plus grandes que celles de voir sortir du même milieu, à quelques années de distance, deux des plus grands écrivains tragiques de la littérature universelle — sans qu'il y ait eu influence

directe de l'un sur l'autre et sans que dans ce milieu il y ait eu un courant de pensée et d'affectivité qui correspondît plutôt de près que de loin au contenu de leurs œuvres. Du point de vue scientifique la situation paraissait loin d'être satisfaisante.

Et pourtant, il n'y avait nulle raison de mettre en doute l'image des Saint-Cyran, Arnauld et Nicole telle qu'elle se dégageait des travaux de Jean Orcibal, Jean Laporte et même — avec certaines corrections — de ceux de Henri Brémond. Restait donc à relire les textes originaux du XVIIe siècle pour voir s'il n'était pas possible de trouver à côté de ces figures connues un autre courant qui ait échappé aux historiens et qui offrit la possibilité d'expliquer la naissance de la littérature et de la philosophie tragiques dans le milieu de Port-Royal.

De fait nous pouvons dire aujourd'hui que nos espoirs ont été comblés au-delà de toute espérance. Car cette lecture des textes nous a très vite montré que le groupe Arnauld-Nicole ne représentait qu'un seul courant du Jansénisme du XVIIe siècle, à savoir le courant que nous appellerons « centriste » à côté duquel, M. Orcibal avait déjà montré l'existence d'un courant modéré qu'il appelait le « tiers parti » [1] et à qui s'opposait un troisième courant extrémiste groupé autour de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran. Voici en quelques mots le schéma des résultats auxquels nous avons abouti :

a) Pour la plupart des Jansénistes du XVIIe siècle, l'autorité de Barcos a été considérable et a égalé celle d'Antoine Arnauld. Les indices et les témoignages sont multiples, depuis le portrait de Philippe de Campaigne et les 142 pages que lui consacre Clemencet — partisan d'Arnauld — dans son Histoire Littéraire de Port-Royal, jusqu'au manuscrit 19.913 de la Bibliothèque Nationale, rédigé par un partisan de Nicole — qui nous dit qu'à Port-Royal, dans l'esprit de Singlin, de Sacy et Akakia, Barcos passait pour « le plus habile homme de l'église » à Arnauld [2] qui parle lui-même, dans une lettre à

---

(1) Jean ORCIBAL. Communication au congrès des Etudes Françaises, 1951.

(2) Lettre du 26 mars 1663.

Singlin de Barcos comme « de celui que l'on regarde comme le plus éclairé de nos amis », à Pavillon qui lui demandant de rédiger un ouvrage théologique lui écrit : « Je n'aurois pas pensé vous le proposer si je nestois d'une part persuadé qu'il n'y a personne dans l'église plus capable que vous de l'entreprendre... [1], jusqu'aux milieux de l'Evêché même qui voient en Arnauld et en Barcos les deux personnages les plus importants du mouvement janséniste comme en témoigne l'avertissement suivant transmis à Lancelot par Chéron, « conseiller plus ou moins écouté » de l'Archevêque, selon Gazier : « Si on les tient, surtout Monsieur Arnauld et Monsieur de Saint-Cyran, on ne leur pardonnera pas » [2].

b) Au XVIIIe siècle après la disparition du courant Barcos, les éditeurs jansénistes des mémoires du XVIIe siècle ont supprimé dans les textes qu'ils publiaient presque tous les passages concernant les positions extrémistes de sorte que les historiens ultérieurs ont surtout travaillé sur des mémoires écrits par des partisans du groupe Arnauld-Nicole ou bien censurés et arrangés par eux.

c) Parmi les figures marquantes du groupe Barcos se trouvent entre autres Guillebert et Singlin dont on connaît les relations étroites avec Pascal et Lancelot, maître de Racine aux petites écoles de Port-Royal.

d) Dans la première copie du manuscrit des « Pensées » se trouvent douze questions posées par Pascal à Barcos sur les miracles, qui sont la preuve évidente de l'autorité qu'il lui reconnaissait.

e) L'historique des positions de Barcos dans le problème du Formulaire coïncide de près, sans peut-être être rigoureusement identique, avec l'historique des positions de Pascal et enfin le tracé schématique des positions intellectuelles de Barcos rejoint de très près l'ensemble conceptuel : paradoxe,

---

(1) Lettre du 25 octobre 1667.

(2) A. GAZIER. Lancelot d'après sa Correspondance Inédite. *Revue Hebdomadaire*. 8 août 1908, p. 193.

monde sans Dieu, refus radical de toute vie intramondaine, Dieu caché, ensemble que nous avons dégagé comme schème structurel de la tragédie. Rappelons à titre d'exemple les positions de Barcos et celles d'Arnauld dans la si importante question du Formulaire. Le dilemme se posait en ces termes : ou bien se soumettre à la constitution du Pape Alexandre VII et abandonner, par là, la défense de ce que l'on tenait pour la vérité ou bien défendre la vérité et par cela même enfreindre un devoir capital du croyant, l'obligation de se soumettre à l'Eglise. On connaît la solution d'Arnauld : soumission entière et sincère sur le droit, refus d'acquiescer et de se soumettre sur le « fait de Jansénius ». Barcos par contre adopte une position que ses adversaires ont toujours qualifiée de contradictoire : soumission radicale et totale à l'Eglise et à la constitution même d'Alexandre VII et *en même temps* refus de se soumettre et de signer tout Formulaire qui implique la croyance sur « le fait » [1]. D'où cet étrange dialogue de sourds que constitue la polémique Arnauld-Barcos dans laquelle le premier reproche le manque de conséquence

---

[1] Il est aisé de voir à quel point les positions de Barcos éclairent le problème si discuté des dernières années de Pascal. On sait en effet :

1°) qu'en novembre 1661 Pascal s'opposait à Arnauld et qu'il a rédigé un écrit qui refusait toute signature de Formulaire n'exceptant pas expressément le « fait de Jansénius ».

2°) qu'en août 1662 il a déclaré à Beurrier sa soumission à l'Eglise et au Pape et enfin,

3°) qu'en parlant de ces déclarations, Beurrier insiste à plusieurs reprises sur le fait que Pascal lui a dit avoir adopté *depuis deux ans cette attitude.*

Ces trois faits ont paru jusqu'ici inconciliables aux historiens. Imaginant une « contradiction » entre le refus de signer le Formulaire et la soumission aux constitutions du Pape, ils étaient obligés ou bien de mettre en doute la véracité du témoignage de Beurrier tout entier, ou bien de supposer un changement intervenu dans les positions de Pascal, entre novembre 1661 et avril 1662 et de douter tout au moins de l'affirmation qu'il s'était soumis à l'Eglise « depuis deux ans ».

En réalité il n'y a ni « contradiction » ni « variation »; en refusant de signer le Formulaire et en déclarant sa soumission à l'Eglise et au Pape Pascal se ralliait simplement à l'attitude — pour ce qui concerne la signature des ecclésiastiques séculiers — de Barcos,

logique à un partenaire qui n'avait jamais crû qu'il fût nécessaire et même possible d'en avoir autrement qu'en quittant le monde et en renonçant à y vivre et à y agir, le second reprochant de tenir compte de considérations mondaines à un partenaire qui n'avait jamais pensé qu'un chrétien fut tenu de quitter le monde et la vie sociale. Il serait facile de multiplier indéfiniment les exemples, puisque cette opposition porte sur presque tous les problèmes que les deux antagonistes ont pu rencontrer au cours de leur vie et de leurs activités. Il nous semble préférable de citer deux passages d'une lettre de Barcos à la mère Madeleine de Ligny, Abbesse de Port-Royal, écrite à l'occasion du formulaire que les Religieuses avaient signé sur le conseil d'Arnauld, en novembre 1661 et un autre d'une lettre à Arnauld lui-même, pour montrer jusqu'à quel point les catégories de la pensée tragique se rencontrent presque à chaque pas dans les écrits de Barcos, et, probablement, plus ou moins atténués dans la pensée de son entourage.

Les deux premières concernent l'idée centrale de toute tragédie, la faute involontaire, le dernier les refus et la haine du monde.

« Je scay bien que vous croyez estre innocentes. Mais je scay aussy que cela ne vous servira à rien sy vous ne l'estes en effet, parce que dieu juge selon ses règles, et selon la vérité, et non selon nos opinions ; et l'Evangile nous apprend que ceux qui ne voient pas le précipice ne laissent pas d'y tomber, avec ceux qui les suivent sans connoistre leur égarement. »

« Il ne faut pas vous estonner sy j'y ay descouvert des choses que vous n'apercevez pas peut-estre, parce qu'il arrive souvent que nous ne voyons pas les maux qui sont enfermez

---

Singlin, Guillebert, Des Touches et probablement un certain nombre d'autres « disciples de saint Augustin ».

Ajoutons cependant qu'il y a eu *peut-être* divergence entre les positions de Pascal et celles de Barcos sur la signature des moines et des religieuses bien qu'ils aient l'un et l'autre désapprouvé et combattu la position d'Arnauld.

dans les fautes que nous faisons, les prennant mesme quelque fois pour actions innocentes et louables, quoy que Dieu et ceux qui suivent ses règles et sa lumière, les condannent, et y trouvent beaucoup de dérèglements. D'où vient que les personnes qui le craignent véritablement ne se justifient jamais absolument lorsqu'on les reprend des choses à quoy elles ne pensoient pas, se contenttant de dire qu'elle ne s'en sentent point coupables, bien qu'elles le puissent estre effectivement devant dieu » [1].

« Mais je ne vous plains pas tant, si après cela vous jugez le monde tel qu'il est veritablement, et si vous le haïssez autant qu'il mérite d'estre haï, puisque que c'est un ennemi avec lequel nous ne devons jamais avoir rien de commun et à la haine duquel Dieu mesure l'affection que nous avons pour lui » [2].

Ajoutons, pour éviter tout malentendu qu'il ne s'agit évidemment pas d'affirmer que Racine et Pascal ont tout simplement traduit en langage philosophique et littéraire les positions de Barcos. Il va de soi que leurs écrits arrivent, — notamment lorsque Pascal pousse le paradoxe jusqu'au pari et au choix d'une vie uniquement consacrée à un Dieu dont l'existence n'est pas certaine — à un degré de cohérence que Barcos, pour qui l'existence de Dieu a toujours été une certitude absolue, n'a jamais atteint. Il n'en reste pas moins vrai que la considération du groupe Barcos, de l'importance qu'il a eu au XVIIe siècle et de ses relations avec Pascal, et même — à travers Lancelot — avec Racine, éclaire un des points les plus obscurs que présentait jusqu'ici l'histoire de Port-Royal et du Jansénisme.

---

[1] Lettre de mai 1662. Voir notre étude sur « Martin de Barcos et ses rapports avec les solitaires de Port-Royal » qui contiendra de nombreuses lettres de Barcos et aussi l'édition de plusieurs textes de lui et d'une partie de sa correspondance que nous préparons comme thèse complémentaire.

[2] Lettre du 26 avril 1656. Arnauld, *Œuvres*. Ed. de Lausanne. T. I, page 127. La formule est claire « Haïr le monde ». Arnauld et Nicole diront seulement « ne pas aimer le monde ». Or entre les deux positions la différence est radicale. La vie est impossible dans celle de Barcos, possible et même nécessaire dans celle d'Arnauld.

Ajoutons que s'il serait faux d'identifier tout simplement le jansénisme du XVII[e] siècle dans son ensemble aux positions extrémistes de Barcos, ces dernières ne manifestent pas moins un de ses aspects essentiels qui se trouve, plus ou moins modéré, atténué et mêlé à des positions différentes, dans la pensée de la plupart des solitaires et, tout au moins lorsqu'il s'agit de l'opposition entre la fonction ecclésiastique et la vie sociale et politique, dans celle de Saint-Cyran et même à la limite d'Arnauld. Le constater c'est dire que la persécution des jansénistes avait de profondes raisons politiques et sociales autrement importantes que celles que suggérait l'hypothèse des simples défauts individuels de caractères des protagonistes ou des simples malentendus entre eux [1].

Reste pour terminer cette esquisse, à évoquer un troisième problème que l'historien ne peut pas et n'a pas le droit d'éluder et cela bien que jusqu'ici nous ne pouvons formuler pour sa solution autre chose qu'une hypothèse qui nous semble probable mais qui exige bien entendu un contrôle précis et approfondi.

---

[1] Pour Richelieu, le clergé est une partie intégrante et indispensable de l'appareil d'Etat. On comprend à quel point les idées de Saint-Cyran exigeant des prêtres en général et des évêques en particulier la rupture de tout contact avec le monde — et surtout avec la vie politique — devaient lui paraître dangereuses.

Deux citations suffisent pour illustrer l'antagonisme :

Dans un mémoire sur « l'agent munitionnaire » conservé au Ministère des Affaires Etrangères et qu'ils estiment « certainement inspiré par Richelieu », MM. Hanotaux et De La Force ont relevé le passage suivant :

« Dans chaque armée il faudrait désigner un évêque ou un maréchal de camp ayant affection et capacité pour les faire bien aller » G. Hanotaux et duc de La Force. *Histoire du Cardinal de Richelieu,* T. IV, p. 410).

Dans les Maximes de Saint-Cyran par contre on peut lire entre autres les réflexions suivantes :

« Il faut mourir à soi-même et à toutes les choses du monde et renaître à Dieu et à la vie céleste, pour entrer comme il faut et d'une manière digne de Dieu et de Jésus-Christ dans le sacerdoce ».

« Le vrai ecclésiastique n'a point de plus grand ennemi qu'un homme politique ».

On voit qu'indépendamment de tout « orgueil », de tout « esprit d'intrigue » et de tout malentendu le conflit était inévitable.

L'examen des structures paradoxales de la pensée tragique nous a permis :

a) de rapprocher les écrits de Pascal et de Racine.

b) de découvrir à l'intérieur du jansénisme du XVIIe siècle un groupe social et un courant idéologique qui nous permet d'entrevoir *dans une très grande mesure* les conditions sociales et intellectuelles ayant présidé à la naissance de ces œuvres.

c) d'entrevoir aussi les raisons profondes et valables du conflit entre le Jansénisme et les pouvoirs.

Il convient cependant de se demander pour quelle raison ces structures de pensée ont exercé une si grande séduction précisément à cette époque, dans certains milieux, en France, et comment s'expliquent toutes ces conversions si extraordinaires que l'historien du Jansénisme rencontre presqu'à chaque pas au cours de son travail et dont M. Orcibal nous a montré un si bel exemple dans sa biographie de Saint-Cyran.

La première question à poser, si l'on veut aborder ce problème est bien entendu celle de savoir à quels milieux sociaux appartenaient les jansénistes et les sympathisants des jansénistes au XVIIe siècle. Or sur ce point la réponse s'impose avec une force telle, que Sainte-Beuve lui-même, peu sociologue pourtant, l'a signalée en passant [1].

Si nous laissons de côté les quelques Jansénistes d'origine simplement bourgeoise, les milieux jansénistes se sont surtout recrutés à l'intérieur de groupes parfaitement circonscrits : l'ancienne noblesse frondeuse, quelques grands aristocrates, et les gens de robe, notamment les parlementaires. Or le premier de ces groupes — qui comprend notamment la duchesse de Longueville, le prince de Conti, le duc de Liancourt, n'a jamais fourni que des éléments périphériques au mouvement janséniste, et cela vaut aussi pour les quelques autres personnages de la haute noblesse qui s'en sont rapprochés, la princesse de

---

[1] SAINTE-BEUVE. *Port-Royal*. Ed. Doyon et Marchesne. Paris 1926. Tome II, p. 352.

Guémenée, Mlle des Vertus, les Roannez, le duc de Luynes. C'est un phénomène que les sociologues connaissent bien, la rencontre entre un état de mécontentement diffus qui n'a plus de force et de base sociale et économique suffisantes pour se constituer en mouvement autonome — avec une autre opposition, différente dans sa structure essentielle, mais assez forte pour rassembler autour de soi l'opposition diffuse des membres du groupe précédent.

Le problème des fondements sociaux du jansénisme se circonscrit ainsi pour l'historien à la question des rapports entre une mentalité tragique dans ses formes extrêmes (ou simplement austère et rigoriste détachée de la vie sociale dans ses formes modérées) et les milieux parlementaires en particulier ou bien de robe en général pendant la seconde moitié du XVIIe siècle. Encore faut-il ajouter que si nous laissons de côté Pascal, les figures du premier plan d'origine parlementaire se trouvent davantage dans les courants modéré et centriste que dans le courant extrémiste. Barcos, comme Saint-Cyran, venait de la bourgeoisie municipale, Singlin était fils d'un marchand de vins, l'origine sociale de Guillebert et de Lancelot ne nous est pas connue ce qui suggère tout au moins la petite ou moyenne bourgeoisie.

Sans doute ne pouvons nous formuler que des hypothèses. Néanmoins les faits semblent dans une certaine mesure les suggérer. Il y a eu vers le milieu du XVIIe siècle dans les milieux parlementaires un mouvement qui équivalait — qu'il s'agisse de conversions spectaculaires chez les individus les plus profondément touchés ou d'une simple sympathie qui comportait peu de conséquences pratiques chez la plupart des gens de ce milieu (Lamoignon par exemple lié en même temps à Rapin et à Hermant) — à la manifestation sur le plan de la conscience d'une situation paradoxale, à savoir d'un détachement de la vie politique et sociale qui ne devenait cependant pas une opposition radicale et surtout effective, parlant comme nous le faisons dans cette étude en schèmes de pensées, une attitude qui disait *oui et non* au pouvoir et aux institutions de la vie politique et sociale.

Or si nous ajoutons à cela l'existence dans la première moitié du siècle d'un courant parallèle et complémentaire de conversions d'aristocrates du calvinisme au catholicisme et l'existence en 1604 du célèbre édit de Paulet qui a si extraordinairement consolidé la situation mais aussi la dépendance relative des officiers [1], l'hypothèse s'impose presque que nous sommes devant les conséquences multiples et complémentaires d'un changement de la politique monarchique qui, devenue plus favorable à la noblesse ne s'appuyait plus comme auparavant d'une manière absolument prépondérante sur les bourgeois et sur l'appareil des officiers. Cela pourrait expliquer en même temps :

a) L'orientation promonarchique d'une aristocratie qui brisée en tant que classe dominante et indépendante de l'appareil d'Etat, c'est-à-dire en tant que noblesse féodale, retrouve en tant que noblesse de cour dans la nouvelle politique royale de multiples avantages financiers et sociaux. Il va de soi que ce rapprochement entre la noblesse et la monarchie se fera plus difficilement dans les sommets de la première, sommets qui s'accommoderont malaisément de l'esclavage doré que représente la situation à la cour ; d'où le pessimisme de leurs écrits (La Rochefoucauld) et aussi leur dernière tentative de révolte dans la Fronde et leur adhésion partielle et assez superficielle à l'opposition janséniste.

b) le détachement — qui ne se transformera jamais en opposition radicale — de la vie sociale et politique des descendants de ces « Politiques » qui à la fin du XVIe siècle encore avaient été les plus solides appuis de la monarchie, pendant les guerres de religion.

et aussi,

c) le besoin qu'a éprouvé la monarchie de s'attacher par cette énorme concession d'autorité que représentait la « pau-

---

[1] Voir sur ce point la belle étude de M. Roland MOUSNIER. *La Vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII.* Maugard, Rouen, p. 208 ss. et surtout p. 557 ss. « Le droit annuel allait assouplir les échines », écrit M. Mousnier (p. 565).

lette » un groupe que sa nouvelle orientation politique risquait de détacher et de rejeter dans l'opposition.

Il va de soi que cette hypothèse ne vaut que dans la mesure où elle sera confirmée par des recherches historiques concrètes ; qu'on nous permette cependant une seule remarque méthodologique. Des études détaillées permettront sans doute avec le temps de mieux connaître les réactions des différentes classes sociales devant la montée de l'absolutisme. Déjà des travaux comme ceux de MM. Mousnier et Drouot (1) ont jeté une puissante lumière sur une question assez peu connue jusqu'ici. Il n'en reste pas moins vrai que très probablement l'historien découvrira pendant toute cette époque et dans chaque classe sociale la coexistence de tendances favorables à la monarchie et des tendances à l'opposition ; de la fidélité et du mécontentement.

La tâche aussi difficile que nécessaire est de juger l'intensité de chacune d'entre ces tendances et son importance dans la vie du groupe. Or il nous semble que sur ce point précisément la vie idéologique — même dans ses manifestations en apparence les plus éloignées de l'économie et de la politique comme le sont la littérature, la philosophie et la théologie — constitue déjà en elle-même un des rares et précieux indices que l'historien aurait tort de dédaigner. C'est que la vie humaine individuelle et sociale est une totalité dans laquelle la spécialisation à outrance, le découpage rigide des domaines constitue un danger tout aussi grand que la spéculation générale non fondée sur une connaissance précise des faits.

Nous avons déjà dépassé les limites assignées à cet article. Espérons qu'il aura suggéré tout au moins — à l'occasion d'un exemple précis — l'utilité et les possibilités que pourrait avoir une étude dialectique et globale de la vie sociale tenant compte dans la mesure du possible de l'interpénétration de toutes ses manifestations.

Lucien GOLDMANN.

---

(1) Henri DROUOT. *Mayenne et la Bourgogne*. Picard, Paris, 1937.

MICHEL DE SAINTE-SABINE
PRÊTRE-ERMITE
(1570?-1650?)

LE renouveau spirituel catholique, qui marque, en France, la fin du règne d'Henri IV et le règne de Louis XIII, s'est fait sentir dans toutes les activités de la vie chrétienne : manifestations de piété, ferveur mystique, apostolat charitable, zèle missionnaire, formation du clergé, réforme des Ordres religieux, etc... Un des chapitres mineurs de cette histoire devrait concerner l'érémitisme. Il laisserait de côté cependant des expériences comme celles des « Solitaires » de Port-Royal ou de l'« Ermitage » de M. de Bernières, qui procèdent certes d'un attrait pour l'ascèse des Pères du Désert et manifestent bien un anachorétisme propre, méritant une attention spéciale, mais qui se situent hors de l'institution érémitique proprement dite et même, en une certaine manière, de la vie religieuse. Un détail est à cet égard suggestif : ces personnages sont des « solitaires », jamais le terme d'ermite ne semble employé quand il s'agit d'eux. Par contre, l'appellation précise d'ermite existe encore à cette époque. Les *ermites* constituent aux frontières de l'état religieux, mais sans y entrer, une classe mal définie d'humbles gens plus ou moins nettement engagées dans un mode de vie religieuse à idéal solitaire : hommes de petite fonction ou de petit métier, à peine séparés de la vie paroissiale, pauvres gardiens de chapelle de pèlerinage dans les montagnes ou dans les bois, pour ne rien dire des « mauvais ermites », vagabonds ou imposteurs.

Sur cette médiocrité pourtant le courant spirituel a prise. Ici ou là, dans un ermitage isolé, une âme plus noble prend conscience des exigences de sa vocation. Dans l'un ou l'autre diocèse, des mouvements de réforme s'ébauchent. L'un des plus curieux est celui qui donna naissance aux « Congrégations » d'ermites. Le principe n'en est pas de grouper — comme

cela s'est fait souvent d'ailleurs — les ermites en petites communautés plus ou moins analogues à ce qu'étaient, chez les religieux proprement dits, les couvents de Camaldules. La « Congrégation » respecte la dissémination des ermitages, l'isolement des ermites et, dans une certaine mesure, leur liberté de vie ; elle ne centralise que pour la formation initiale dans un noviciat commun, et pour des Chapitres périodiques où sont nommés des Supérieurs et Visiteurs, cet organisme étant jugé indispensable au maintien de la régularité et de la ferveur.

Ce mouvement réformateur se réclame de la pensée et de l'œuvre d'un initiateur : le prêtre-ermite Michel de Sainte-Sabine, sur lequel les historiens ne semblent que très imparfaitement renseignés. Dans le *Dictionnaire des Ordres monastiques,* Helyott consacre un article aux Congrégations d'ermites de saint Jean-Baptiste et à Michel de Sainte-Sabine (1) ; mais sa seule source d'information pour ce dernier semble être l'abbé Grandet, auteur de la vie de fr. Jean-Jacques, personnage important de la réforme, dans la seconde moitié du siècle (2). Les autres auteurs qui ont eu l'occasion de parler de Michel de Sainte-Sabine dépendent uniquement d'Helyott et, par lui, de Grandet (3). Il suffit donc de connaître la page que celui-ci a consacré au réformateur :

« Frère Michel de Sainte-Sabine, qui vivoit au commencement de ce siècle, étoit un Prêtre d'une grande piété, d'une oraison très-sublime. & d'une vie fort austere, à qui Dieu dans nos jours avoit donné un zele tout particulier pour la vie

---

(1) *Histoire des Ordres Monastiques religieux et militaires* (Paris, J.-B. Coignard, 1719). Tome VIII, sixième et dernière partie contenant toutes les Congrégations séculières... et les ordres militaires et de chevalerie qui ne sont soumis à aucune des règles de religion. Ch. XV. Des Ermites de la Congrégation de S. Jean-Baptiste, en France.

(2) *Vie d'un Solitaire inconnu,* qu'on a cru être le comte de Moret, mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691 (Paris, Urbain Coustelier, rue St-Jacques, au Cœur bon, 1699).

(3) Dom Chamard, *Les Saints de l'Anjou ;* E. Martin, *Les Ermites du diocèse de Toul ;* E. Matthieu, *L'ermitage de S. Barthelemy à Mons.*

solitaire. Il s'y consacra tout entier dés son bas âge ; & il y a apparence qu'il fut dans les fameux Deserts de Sainte Sabine en Italie, pour y prendre la ferveur & le nom de cet Institut. Mais voyant les grands abus qui s'y étoient glissez, & le peu de rapport qui étoit entre les Anachoretes des premiers siècles, & ceux de son tems, il entreprit de les reformer. Pour cela, pendant 15 ou 16 ans il fit differens voyages, consulta tous les plus habiles maîtres dans la vie Heremitique ; souffrit beaucoup de contradictions qu'il surmonta toutes par sa patience ; composa differens Livres, entr'autres, le Paradis de la solitude, & la Solitude interieure. Et enfin vers l'année 1630, il dressa 22 articles pour cette reforme, avec des notes également doctes & judicieuses, qu'il avoit tirées des Conciles, des Peres & des plus sçavans Auteurs, & les dédia à tous les Archevêques et Evêques de l'Eglise de Dieu, ausquels il dit entr'autres choses, que la vie Heremitique n'est proposée qu'à tres peu de personnes ; que c'est une vie Celeste, Papale, Episcopale, Royale, propre aux grands hommes, rares & parfaits, & non pour des enfans ; ce que certains petits esprits foibles ne sçauroient comprendre. Il donna à sa reforme le nom de Saint Jean-Baptiste, parce que ce saint Precurseur a le premier habité les Deserts. Elle fut d'abord établie dans le diocèse de Mets le 11 de May 1633 par l'autorité de Messire Martin Meurisse Evêque de Madore Suffragant & Vicaire general de cet Evêché. Et le 3 du mois de Septembre 1634 dans le Diocése de Cambray par Messire François Vanderburck Archevêque de Cambray, & depuis dans le Diocése du Puy le 11 Janvier 1653 par Messire Henry de Maupas du Jour Evêque & Seigneur du Puy, Comte de Vellay, Suffragant immediat & special de l'Eglise de Rome. Ce même Institut a esté approuvé par quatre Docteurs de Sorbonne, avec éloge, & imprimé à Paris chez Denis Langlois, au Mont Saint Hilaire, au Pélican en l'année 1651 [4]. Ce fut cette Reforme que Frere Jean-Jacques embrassa vers l'année 1632, à peu prés dans le tems qu'elle commença, & qu'il a depuis tâché d'établir dans tous les lieux où il a esté appellé par Nosseigneurs les Evêques, comme nous allons le voir. »

---

[4] Faute d'impression : au lieu de 1651, il faut lire 1655. Cf. *infra.*

Le dessein de la présente étude est de rectifier et de compléter cette courte notice de Grandet, en puisant notamment de meilleurs renseignements dans les ouvrages mêmes de Michel de Sainte-Sabine.

Quels sont donc ces ouvrages ? Grandet en cite trois : *Le Paradis de la solitude, La Solitude intérieure* et *L'Institut en 22 articles*.

Or, tout d'abord, *La Solitude Intérieure* n'est pas de Michel de Sainte-Sabine. Elle a pour auteur un autre prêtre-ermite contemporain, Hubert Jaspart [5]. La première édition est de 1643, à Mons ; puis le livre fut publié à Paris, en 1678 et 1685, sans nom d'auteur dans le titre, ce qui excuse à peine Grandet, car l'Avis qui sert de Préface à cette édition de Paris nomme bien Hubert Jaspart. Ce petit livre connut un certain succès dans les milieux qu'on pourrait appeler « paraquiétistes », mais il n'y a pas lieu de le retenir ici.

La liste de Grandet se réduit donc à deux : *Le Paradis de la Solitude* et *L'Institut*. Mais il faut y ajouter *Le Directoire des Contemplatifs* et *Le Trésor divin de la Sapience mystique* nommément cités avec *Le Paradis* dans le Privilège autorisant l'édition de *L'Institut*. Il existe aussi un *Oraculum anachoreticum*.

La première œuvre parue semble être *Le Paradis de la Solitude*. L'humaniste Jean d'Ennetières en a donné, en 1627, à Tournai une « dernière édition » [6], destinée à l'édification

(5) Hubert Jaspart (1582-1655 ?), prêtre-ermite du diocèse de Cambrai. Au début du XVIIe siècle, il occupait l'ermitage du Bois du Tilleul, près Maubeuge, qu'il quitta en 1643 pour l'ermitage St-Barthelemy, à Mons. On trouve sa trace dans cet ermitage jusqu'en 1655. Peu après cette date, l'ermitage est occupé par un autre ermite. Hubert Jaspart écrivit plusieurs ouvrages qui furent imprimés à Mons. Les bibliographies signalent notamment : *Le droict Chemin du Désert* (Mons, 1632) ; *La Solitude intérieure* (Mons, 1643) ; *Le Bannissement spirituel des hérétiques* (Mons, 1653).

(6) *Le Paradis de la Solitude* ou le triomphe des excellentes et rares perfections de la vie solitaire par dessus les autres vies avec la réfutation de tout ce que l'on peut objecter contre elle. Le tout confirmé et authorisé des témoignages irréfragables de l'Escriture et des SSts Pères, par Michel de Saincte Sabi[illegible] hermite solitaire. Dernière édition... par M[illegible] d'Ennetièr[illegible] chevalier seigneur du Maisnil (Tour[illegible]

des ermites de Fléchinelle. Cette édition débute par un éloge de la solitude de Cornelius Musius : l'*Encomium solitudinis*, dont d'Ennetières s'excuse d'avoir traduit les vers latins en vers français, pour le bien de ses lecteurs de Fléchinelle :

> Ces vers en leur robe latine
> Avoient beaucoup meilleure mine
> Que sous ce hocqueton françois.
> ...
> Je l'ai fait pour vous satisfaire...

Si donc Michel de Sainte-Sabine avait donné lui aussi l'*Encomium*, ce qui n'est pas impossible, ce ne pouvait être qu'en latin. *Le Paradis* est un éloge enthousiaste de la vie érémitique, qui garde un peu trop le caractère d'un exercice littéraire. Certains des problèmes que pose la vie érémitique sont présentés sans cependant être traités à fond. Le style est agréable; l'auteur manifeste un sentiment de la nature qui n'est pas sans charme et qu'on n'a pas coutume de rencontrer chez les classiques de la génération suivante : « Au profond silence de la nuit, il (l'ermite) est tout ravy d'entendre causer un petit rossignol qui conte ses menus plaisirs au zephire et aux forests, desgoisant mille chansonnettes et fendant l'air par la reprise de cent mille fredons ».

L'*Oraculum Anachoreticum* (7) est publié par l'auteur en 1632, et dédié à Mgr Meurisse, Suffragant (nous dirions aujourd'hui : Auxiliaire) de l'Evêque de Metz. C'est le Discours (*Oraculum*), la Déclaration par laquelle Michel de Sainte-Sabine inaugure auprès de l'Ordinaire de Metz sa tentative de réforme de l'état érémitique. Il explique avoir déjà composé deux ouvrages relatifs à la question : 1) un éloge de la vie érémitique (*de meritis et gloria*); de son aveu même, c'est ce travail qui est repris dans l'*Oraculum* ; 2) un règlement (*de norma... moribus et disciplina*); c'est sans doute le premier état de ce qui sera l'*Institut*. Il dit n'avoir pas encore publié ces deux

---

(7) *Oraculum Anachoreticum*, in quo solitariæ vitæ status acuratissime describitur. Per F. Michaelem a sancta Sabina, eremitam (Parisiis, 1632, sumptibus authoris).

livres [8], faute d'avoir trouvé accueil et appui autorisés pour l'œuvre de réforme à laquelle il n'a cessé depuis des années de consacrer ses efforts. Il fonde de grands espoirs sur Metz, le prélat ayant manifesté, au Synode de Vic, des dispositions favorables. Il s'agit évidemment du premier Synode de Mgr Meurisse tenu en 1629 ; les dispositions favorables se retrouveront dans les Statuts du Synode suivant, de 1633.

Le Trésor divin de la Sapience mystique [9] est édité en 1655, suivant un privilège délivré au nom de Pierre Favier, ce qui a pu faire croire à certains chercheurs qu'on avait là le nom de Michel de Sainte-Sabine. Il n'en est rien : Pierre Favier est un disciple de Michel de Sainte-Sabine. L'édition de 1655 est une *ré*-impression, et comme l'approbation jointe au privilège de 1655 est, elle, du 2 mars 1635, on peut conjecturer que cette année 1635 est celle de la première édition. Il ne semble pas qu'il y ait d'autres données historiques à attendre du *Thrésor,* qui est une sorte de petit traité de vie spirituelle, dans le cadre classique des trois états : commençants, profitants, parfaits.

Nous n'avons pas retrouvé le *Directoire des Contemplatifs.* Le privilège de l'*Institut,* en 1655, autorise Pierre Favier à rééditer le *Paradis,* le *Directoire* et le *Thrésor.* L'ordre dans lequel ces ouvrages sont nommés permet peut-être de supposer que le *Directoire* avait été publié avant le *Thrésor :* il faudrait le situer entre l'*Oraculum* et le *Thrésor,* soit entre 1632 et 1635.

Reste l'*Institut.* Il y a beaucoup à retenir, pour la connaissance des efforts du réformateur, de la lecture des documents

---

(8) L'auteur ne semble faire aucune allusion au *Paradis de la Solitude.*

(9) *Le Thresor divin de la Sapience mystique,* contenant des moyens excellents et des voyes secrètes et admirables pour acheminer les âmes pieuses à la perfection chrétienne. Divisé selon les trois estats de la vie spirituelle, par le Père Michel de Sainte-Sabine, prestre hermite (3e édition, Paris, Pierre de Bresche et Jacques de Laize de Bresche, rue Saint-Jacques, devant saint Benoist, à l'image saint Joseph, saint Ignace, 1655).

publiés dans cet ouvrage [10]. Il comporte, en effet, avant le Règlement proprement dit, les pièces suivantes :

1) Epitre de frère Pierre Favier, Hermite, Visiteur indigne à Mgr Henri de Maupas du Tour, Evesque et Seigneur du Puy, dont il loue « le zèle et l'affection dont il a toujours honoré l'humble et ancien Institut des Hermites que l'abus de quelques particuliers avait presque détruit et rendu odieux... La reconnaissance que cet Ordre fait des Révérendissimes Seigneurs Evêques pour ses Supérieurs absolus les oblige en quelque façon à étendre leur Empire en protégeant et dilatant ce petit Institut puisque autant d'individus qui le composeront seront autant de sujets qui grossiront leur domaine et leur jurisdiction... »

2) Préface, non signée, mais qui est également de Pierre Favier. « Amy Lecteur, je n'aurois jamais donné la liberté aux Reglemens de ce petit Institut de se produire par l'Impresse, si la profession que j'en fait et le zèle que j'ai d'en procurer la Reforme ne m'en avoit inspiré l'envie... Sous un habit qui a couvert autrefois des Anges visibles mille vagabonds et ignorans osent pretexter leur abus et leurs dereglemens... Pieux dessein qui n'ayant trouvé que du rebut en beaucoup d'endroits à travers les sollicitations de 15 à 16 ans (que le R. P. Michel de Sainte-Sabine, qui en est l'autheur, m'a fait l'honneur de s'accompagner de moy) s'est enfin veu par la miséricorde de Dieu, glorieusement accueilly par deux des plus illustres Prelats de notre temps. Monseigneur Meurice, Evesque de Madaure ; et Monseigneur Vanderburg, Archevesque de Cambray. Mais leur mort ayant éludé leurs favorables intentions, nous espérons que le tout se rétablissant par une avantageuse paix, on en comprendra mieux l'importance, et fera-on desormais reflorir en terre, ce qui autrefois a tant peuplé le Ciel ».

---

(10) *L'Institut* reformé des Hermites sous l'invocation de saint Jean-Baptiste... composé par le R. P. Michel de Sainte-Sabine, Hermite, Visiteur de l'Institut, revu et approuvé de nouveau par quatre docteurs en théologie de la Faculté de Paris. (Paris, Denys Langlois, au mont Saint-Hilaire, au Pélican, 1655).

3) Epitre de Michel de Sainte-Sabine aux Evêques, leur demandant de seconder ses efforts de réforme. « Il y a quantité d'années que je vaque à cette poursuite et qu'en telle poursuite je suis poursuivy de peines, de contradictions, d'oppositions, d'empeschemens, d'obstacles et de disettes indicibles, et presque incroyables et insupportables, avec résolution inébranlable toutesfois, de ne chomer de ce travail, que je n'aye redressé les saincts tabernacles du Dieu de Jacob en la solitude, qu'il a déjà pleu à Sa divine Majesté me concéder dans la Lorraine et dans le diocese de Cambray, sous l'octroy de Monseigneur l'Illme et Rme François Van-der-Burch très digne Archevesque de Cambray moderne... Pour moy qui me jette à une si haute entreprise et qui me rends solliciteur de cette affaire, je n'asseure point que j'aye l'esprit de Dieu ; mais je suis certain qu'il y a un esprit vehement, auquel je ne sçaurois resister, qui m'y pousse, me retirant du calme, du repos et de la quietude que j'appete naturellement. Ce qui m'en fait bien penser, est que toutes les choses adverses du monde ne m'en sçauroient faire desister : que j'en vois déjà de bons effets produits par les voyes d'une providence de Dieu extraordinaire : que je ne suis seul de mon dessein et de mon opinion : et que l'Eglise l'approuve. Quant à ce qui est de la pratique et de l'expérience de cette vie bien que je n'y aye jamais fait grand fruict, et que je n'y aye vescu comme j'ay deu, neantmoins j'en ay grande experience, sinon de la practique du bien, du moins du ressentiment et de la cognoissance des maux, des tentations, angoisses d'esprit, difficultez, ariditez, abus et cheutes, tant en moy qu'en plusieurs autres : de sorte que si je n'ay fait ce que je dévois faire en solitude, il me semble (je ne sçay si je me trompe) que je n'ignore point ce qu'il y a à faire. »

4) Lettres Patentes du 11 mai 1633, à Metz.

5) Lettres Patentes du 3 septembre 1634, à Cambrai.

6) Lettres Patentes du 11 janvier 1653, au Puy. Ces dernières sont délivrées au nom de Pierre Favier.

7) Approbation du 4 janvier 1653 des Docteurs du Puy.

8) Privilège du Roi.

Viennent ensuite les 22 articles du Règlement, puis une autre approbation du 10 février 1655, des Docteurs de l'Université de Paris.

Des termes du Privilège, des Approbations et de la Préface, il ressort clairement que l'Institut n'a pas été imprimé avant cette publication par Pierre Favier, en 1655.

Les 22 articles étaient cependant rédigés avant 1632, date de l'Oraculum qui y fait allusion. Grandet est sans doute dans la vérité en les situant « vers l'année 1630 ». Ainsi, ils auraient pu servir, alors manuscrits, de base à une réforme dans l'un ou l'autre diocèse. Mais Grandet est trop affirmatif quand il considère cette réforme « établie » dans le diocèse de Metz par l'acte épiscopal du 11 mai 1633, et dans celui de Cambrai, le 3 septembre 1634, et il est évident qu'elle ne l'est pas ailleurs. Grandet connaît l'*Institut.* C'est à l'épitre de Michel de Sainte-Sabine qu'il emprunte les phrases sur la « Vie céleste, papale, épiscopale, royale ». Il y a trouvé aussi les lettres patentes de Metz et de Cambrai. Mais ce ne sont que des lettres patentes ; le résultat ne fut pas tel qu'on l'avait espéré. Sur ce point la Préface de 1655 est formelle : Michel de Sainte-Sabine, malgré l'accueil de Mgr Meurisse ne parvint pas à installer la réforme à Metz (non plus, d'autre part, qu'à Cambrai). D'ailleurs, dans la pensée des évêques, il s'agissait sans doute moins de créer une Congrégation avec des vocations nouvelles que d'agir sur les ermites habitant déjà le diocèse pour les ramener à une vie plus régulière et guidée par un sens spirituel plus élevé. L'obstacle au mouvement réformateur fut vraisemblablement ces ermites et leur inertie. Favier dit bien que la mort des évêques contraria leur bonne volonté, mais, enfin, ils ne sont morts qu'en 1644, et, en dix ans, sous leur autorité, un travail sérieux aurait pu être fait, si les intéressés eux-mêmes s'y étaient vraiment prêtés.

A Metz, en 1633, aussitôt après le Synode de Pâques, Michel de Sainte-Sabine a qualité pour se mettre à l'œuvre. Il reçoit, d'ailleurs, à ce moment, deux petits bénéfices (11) : la chapelle Saint-Blaise sur le territoire de Bertring (annexe de la pa-

(11) Archives de l'évêché de Metz, I. G. 22.

roisse de Tenchen) par institution du 13 juillet 1633 [12], et la chapelle de Saint-Elloy au village d'Erstroff (à une lieue de Saint-Blaise même) par institution du 11 septembre 1633. L'intention évidente est de lui donner une situation stable dans le diocèse, soit qu'il y habite déjà depuis un certain temps, soit qu'il s'agisse au contraire de l'y introduire. Il est qualifié, en juillet, de clerc-ermite du diocèse, en septembre, de visiteur général des ermites du diocèse. On voit qu'il n'est pas question d'une Congrégation existant ou se fondant. Il y a seulement un Visiteur des Ermites et de son activité doit résulter la réforme et le groupement. Il échoue. La teneur des prescriptions relatives aux ermites dans les Statuts Synodaux de 1633 [13] montre bien qu'il n'est pas encore question d'imposer a priori la Congrégation et les 22 articles de l'Institut ; on n'en parle pas, mais seulement de certains règlements privés (*privatis quibusdam constitutionibus*) donnés aux ermites. Les mêmes prescriptions du Synode laissent deviner qu'un des abus auxquels se heurte la réforme est celui des *garde-chapelle* [14]. A cette époque, et surtout en Lorraine, trop souvent, faute d'ermite authentique, les ermitages ont été abondonnés à de pauvres paysans sans prétention à la vie de perfection, mariés même parfois et n'attendant de leur soi-disant vie érémitique que de petits avantages matériels : nom, quête, aumône, jardin. Les vrais ermites se doivent d'éliminer ces humbles parasites ; mais les Statuts n'osent pas prendre de mesures contre ceux qui sont en place, ils se contentent d'interdire cette pratique des garde-chapelle à l'avenir : *non introducentur in posterum conjugati, hortulani vel agricolœ qui nec habitatum nec modum nec speciem ullam pietatis aut religionis prœ se ferrunt...* Enfin les dits Statuts prescrivent aux ermites clercs et prêtres d'aider au service paroissial, s'ils en sont requis par le curé. La mesure contraste avec l'attitude habituelle des Ordinaires, assez désireux de contenir les ermi-

(12) On ne trouve aucune autre nomination à cette chapelle, ni antérieure, ni postérieure.

(13) Statuta Synodi diœcesanæ Metensis (1633).

(14) Dictionnaire de Droit Canonique. (Letouzey et Ané, fascicule 26 (1951), article *Ermites*, col. 418).

tes dans leur retraite et loin de tout ministère. Camus tonne contre les ermites qui veulent se mêler de prêcher et de confesser et il est vraisemblable que l'article en question ne répondait guère aux vues mêmes de Michel de Sainte-Sabine.

L'Institut de Michel de Sainte-Sabine ne s'est donc pas implanté à ce moment-là, dans le diocèse de Metz, ni dans les diocèses voisins. C'est seulement vers 1653 que Pierre Favier connaît enfin le succès au diocèse du Puy. Mais à cette date, Michel de Sainte-Sabine est probablement mort, car les lettres patentes du 11 janvier 1653 concernent uniquement Pierre Favier et ne font pas mention de son maître. En tout cas, celui-ci est certainement mort avant 1655, le privilège de cette date parlant du « défunt Michel de Sainte-Sabine ». Il paraît également certain que, par contre, ce décès est postérieur à 1644. En effet, faisant allusion aux causes de l'insuccès de la réforme à Metz et Cambrai, Favier invoque la mort des deux évêques en 1644. Si le réformateur lui-même était mort avant cette date, Favier n'aurait pas manqué de le dire également. Entre ces extrêmes de 1644 et 1655 (ou mieux 1653), la formule : « vers 1650 » peut convenir.

Pour la date de naissance, elle reste encore beaucoup plus approximative. Nous avons dit, à propos du *Paradis de la Solitude,* qu'en 1627, Michel doit avoir déjà une certaine renommée dans les milieux dévots et humanistes, et par suite, vraisemblablement, un âge mûr. D'autre part, vers 1635, il parle de la « quantité d'années qu'il vaque à la poursuite » de la réforme. Favier dira que cette poursuite durait depuis 15 à 16 ans lorsque les évêques de Metz et de Cambrai se montrèrent favorables, ce qui en reporte les débuts au plus tard à 1620 ; on peut bien supposer aussi que l'activité réformatrice n'a commencé que dans un âge mûr, d'autant que le réformateur invoque « sa grande expérience » de la solitude, et aspire en 1635, à chanter, dès la réforme établie, le Cantique de Siméon. Même en faisant la part de l'emphase littéraire, il n'est guère convenable de se réclamer du *Nunc dimittis* avant d'avoir atteint au moins la soixantaine. Bien que manquant de précision ces indices convergents semblent donc permettre de placer la naissance de Michel de Sainte-Sabine *vers* 1570.

D'où vient-il ? Ce point reste obscur. Il s'intitule bien en 1632 prêtre-ermite du diocèse de Metz. Mais cela ne prouve pas qu'il soit lorrain d'origine, ni même qu'il ait toujours été dans le diocèse de Metz. Grandet affirme qu'il a beaucoup voyagé et « qu'il y a apparence qu'il fut dans les fameux déserts de Sainte-Sabine en Italie, pour y prendre la ferveur et le nom de cet Institut ». L'influence de l'Italie et de l'Espagne est certainement très grande sur tous ceux qui s'intéressent en France, à la restauration catholique, en ce début du XVIIe siècle, et en matière de réforme érémitique, on s'inspire volontiers de l'érémitisme italien et espagnol. Déjà, dans le *Paradis de la Solitude,* Michel de Sainte-Sabine dit des ermites qu' « il y en a encore plusieurs tant en Italie, Espagne et Sicile qu'en plusieurs autres régions » ; mais cela ne prouve pas qu'il ait été se former à la vie solitaire en Italie. Rien dans ses écrits ne semble faire allusion à un séjour ou même à un voyage outre-monts. Quant aux « fameux déserts de Sainte-Sabine », Grandet, un peu plus loin dans le même ouvrage, y fait encore allusion à propos d'une Ordonnance de 1687 de l'évêque de Langres, prescrivant aux solitaires de son diocèse de prendre l'habit blanc « dont tous ceux du désert de Sainte-Sabine sont vêtus en Italie ». Cette dernière réflexion d'ailleurs est de Grandet, car l'Ordonnance elle-même n'invoque nullement cet exemple. Quoi qu'il en soit, cette « fameuse » Institution ne semble avoir laissé aucune trace dans l'histoire religieuse de l'Italie des XVIe et XVIIe siècles, et on peut vraiment se demander si Grandet ne commet pas là quelque obscure confusion : ne ferait-il pas allusion aux Ermites du mont Soracte, voisin de la Sabine ?

Le nom du réformateur évidemment l'intrigue. Les ermites non religieux se contentaient généralement d'un nom simple : frère Antoine, frère Paul, etc..., tout au plus, frère Jean-Jacques. Mais la forme avec génitif, comme Charles de Sainte-Agnès, Jean de la Croix, Michel de Sainte-Sabine, rappelle les usages de certains Ordres semi-érémitiques tels que les Carmes déchaussés et les Augustins déchausés dont on sait l'activité réformatrice en France vers la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle. Faut-il supposer une attache de Michel de

Sainte-Sabine avec ces Ordres ? Nous ne le croyons pas. Rien dans les écrits ne le suggère. Aucune préférence ne s'y marque pour Elie ni pour saint Augustin par exemple, non plus que pour la discipline cénobitique. Au contraire, le trait le plus original du réformateur est de préconiser pour la vraie réforme de l'état érémitique une discipline qui se défende d'une orientation vers les conditions cénobitiques ou semi-cénobitiques. « Quelques personnes... fort doctes et prudentes de la prudence divine, ont voulu travailler (à la réforme de l'état érémitique) mais Dieu sçait le peu de profit et d'advancement qu'ils ont fait, pour n'avoir cognu ny tenu les voyes secrettes et cachées du Dieu caché en la solitude et pour avoir voulu restreindre et réduire cette vie à la discipline des Coenobites... ce qui estoit la renverser entièrement et la ruiner de fonds en comble ». (Epitre aux Evêques, *Cf. supra*). Un ancien Carme ou un ancien Augustin déchaussé n'aurait vraisemblablement pas parlé ainsi.

D'autre part, les œuvres de Michel de Sainte-Sabine témoignent d'une culture humaniste, théologique et canonique qu'un simple ermite n'aurait pas acquise. Il est donc vraisemblable que sa formation est antérieure à son expérience de la solitude. En somme il y a tout lieu d'admettre avec Grandet qu'il appartint d'abord au clergé séculier et « était un prêtre d'une grande piété, d'une oraison très sublime et d'une vie fort austère, à qui Dieu dans nos jours avait donné un zèle tout particulier pour la vie solitaire ».

Sur cette « oraison très sublime » le *Thrésor* nous éclaire et nous montre dans quel courant spirituel et mystique elle se situe. Le titre déjà s'apparente étrangement au sous-titre de *Thrésor incomparable de la Sapience divine,* donné par le Chartreux D. Beaucousin à sa traduction, publiée en 1602, de la *Perle Evangélique* [15], et dont l'influence est certaine sur le mouvement spirituel d'alors. Pour l'oraison le *Thrésor*

---

[15] *La Perle Evangélique,* trad. par les Chartreux de Paris. (Paris, veuve G. de La Noue, 1602). *Cf.* Dom J. Huyben, *La Spiritualité française au XVIIe siècle.* (Vie Spirituelle, supplément, 1931, p. [44]) ; Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources* (1501-1610), p. 175. (Paris, Desclée, de Brouwer, 1952).

enseigne que « il faut tenir ceci pour règle générale qu'il suffit et que tout le but consiste à s'entretenir en la présence de Notre Seigneur, tant en l'oraison que hors d'icelle sans soucy, sans multiplicité ny variété d'exercices aux bonnes affectations et dispositions des vertus qui nous sont plus nécessaires... Plusieurs âmes feront et comprendront plus et avec plus d'efficace sans s'epandre à aucunes choses, d'une seule œillade simple et amoureuse en Dieu et d'une élévation d'esprit, que dix mille autres ne sauraient faire en toute leur vie par leur méditation, considération, multiplicité et diversité d'exercices ». Dans l'union, « l'âme est unie à Dieu par la pointe de son esprit ».

Une dernière assertion de Grandet est à rectifier. Tenant pour acquis l'établissement de la réforme sabinienne dès 1633, il considère que « ce fut cette réforme que frère Jean-Jacques embrassa vers l'année 1632 ». Or, d'après les données mêmes de cette biographie, si c'est bien vers 1632 que frère Jean-Jacques semble avoir embrassé la vie érémitique, on ne sait absolument rien sur les vingt premières années, qu'il passa dans l'ermitage de Saint-Bodile en Dauphiné. Il n'est fait mention, à son propos, d'un lien avec l'Institut de Michel de Sainte-Sabine que dans des pièces de 1654, émanant de l'évêché de Genève et de l'archevêché de Lyon, et il était aussi en relation vers cette date avec le diocèse du Puy. Tout donne à penser que c'est vers 1652-1653, au moment où Pierre Favier réussissait à établir l'Institut dans le diocèse du Puy, que frère Jean-Jacques s'attacha à cette réforme. Il en fut ensuite un des plus actifs et des plus heureux artisans. L'esprit de cette réforme d'ailleurs se répand rapidement dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Dans nombre de diocèses des « Congrégations d'ermites » se constituent qui prennent pour base les 22 articles de l'Institut de Michel de Sainte-Sabine.

Les pages qui précèdent se sont efforcées de mieux faire connaître ce saint personnage qu'on souhaiterait cependant pouvoir sortir davantage encore de l'ombre.

Fr. Pierre Doyère.
moine de Wisques.

LES RÉUNIONS DE LA "SOCIÉTÉ" 1953

VISITE DU MUSÉE CARNAVALET (21 février).

Le samedi 21 février, les membres de la « Société d'Etude du XVIIe siècle » se sont retrouvés très nombreux rue de Sévigné, prêts à tirer profit des commentaires qui devaient agrémenter la visite du Musée Carnavalet. Ceux-ci furent donnés par le Conservateur du Musée, M. Jacques WILHELM : une riche érudition anima grande et petite histoire, tandis qu'un humour empreint de sérénité rendait fort agréables les leçons du maître.

LA MUSIQUE RELIGIEUSE EN FRANCE AU XVIIe SIÈCLE

par M. Norbert DUFOURCQ

Professeur au Conservatoire National de Musique (21 mars)

M. Georges Mongrédien, président de la « Société », présentant M. Norbert Dufourcq, souligna la profonde compétence et la hauteur d'inspiration du conférencier du jour : l'assistance l'écouta et le goûta avec autant d'intérêt que de jouissance esthétique. Ce fut réellement l'heure du rêve et de la montée vers les sommets.

Esquisser à grands traits une histoire de la musique religieuse en France au XVIIe siècle, c'est marquer les principales étapes d'une évolution de la pensée chrétienne à travers le langage musical pendant les règnes de Louis XIII et Louis XIV ; c'est constater les acquisitions et les enrichissements dans le domaine de la technique ; c'est enfin replacer dans leur cadre les grands maîtres de la musique d'église, de Du Caurroy à La Lande.

L'Eglise, conservatrice, a toujours accueilli la polyphonie *a cappella* sur paroles latines, qui vient, çà et là, alterner avec le grégorien. Mais elle n'est pas hostile aux innovations et accepte avec bienveillance le secours d'instruments qui viennent apporter à la prière un commentaire coloré et décoratif : l'orgue, qui s'enrichit et se stabilise au cours du XVIIe siècle, les violes et violons, le clavecin, les « vents ». La réforme dramatique, qui a bouleversé les conceptions de la Renaissance pour aboutir à la création de l'opéra, n'a pas été sans influencer l'art sacré, et les musiciens n'ont pas craint d'introduire, au sanctuaire, l'esthétique nouvelle : la monodie accompagnée. Et bientôt les récits et les arias prennent place à l'office aux côtés des motets de Lassus et Palestrina. Bien plus, on

se permet, à l'image des protestants, de traduire tel psaume, telle hymne, telle antienne qui seront chantés en langue française afin d'en rendre le sens plus tangible à nombre de fidèles.

La musique religieuse s'extériorise, s'humanise, gagne en charme ce qu'elle perd en profondeur, et la sérénité fait place au dramatique sans se départir pour cela d'une certaine dévotion et d'un certain recueillement. L'Ordinaire de la messe tend à perdre du terrain, le motet tend à en gagner ; la disparition progressive du plain-chant favorise l'éclosion de genres para-liturgiques : cantate, oratorio, histoire sacrée, grand motet. Chaque oraison chantée s'accroche désormais à une basse omnipotente, qui conduit les modulations et mène la mélodie à de fréquentes cadences, affirmant par là le règne de la tonalité succédant à celui de la modalité.

Une simplification du langage musical, une extériorisation du sentiment religieux : tel paraît être le but recherché par les compositeurs qui ont œuvré, au XVIIe siècle, pour les grands sanctuaires de la capitale : la Sainte-Chapelle, Notre-Dame, Saint-Germain-l'Auxerrois, l'Eglise des Jésuites, et pour Versailles.

■ ■

Trois générations expliquent cette évolution. En une première période, Nicolas Formé, Etienne Moulinié, Antoine Bœsset et Paul Auget, musiciens de Louis XIII, décidés à réagir contre une polyphonie trop rigoureuse et à abandonner les modes ecclésiastiques, font alterner les récits et les chœurs et soutiennent parfois les voix de quelques instruments.

La mort de Mazarin (le cardinal avait tenté d'implanter l'italianisme chez nous), la publication du *Cérémonial des Evêques* et la nomination, en 1663, de quatre sous-maîtres de la musique à la Chapelle royale, ouvrent une nouvelle période de l'histoire de la musique religieuse, dont le foyer est Versailles et le chef tout-puissant Lully, protégé par le jeune Louis XIV.

Lully doit cependant compter avec son aîné, le Liégeois Henry Du Mont, qui fixe les lois du motet concertant, pour soli, chœurs et orchestre, œuvre d'apparat en laquelle le profane et le drame, à chaque instant, côtoient la musique recueillie, voire la prière. Le Florentin Lully n'hésite pas à faire appel aux violons, instruments de la danse, et aux voix de femmes, pour ses vingt-trois grands et petits motets destinés à la Chapelle royale : pages décoratives où les grandes masses verticales alternent avec les récits déclamés, à l'imitation de ceux de ses tragédies lyriques.

Son concurrent Marc-Antoine Charpentier — un Français celui-là — maître de chapelle des Jésuites, puis au service du Dauphin,

enfin maître à la Sainte-Chapelle, prend, contre Lully, la tête du mouvement italianisant. Il s'efforce en ses motets, ses leçons de ténèbres et ses histoires sacrées, de colorer et revivifier le style français officiel, celui de Lully, par l'apport d'éléments italiens qu'il a recueillis auprès de son maître Carissimi : expressionnisme, mobilité, chromatisme insufflent un sang nouveau à notre musique religieuse.

Cette fusion entre l'art français et l'art italien sera l'œuvre d'une troisième génération, celle qui remplit la seconde partie du règne de Louis XIV, un Louis XIV vieillissant qui abandonne divertissements et tragédies lyriques au profit de la musique de chambre et de la musique sacrée.

C'est un Français, cette fois, qu'il patronne et auquel il confie successivement toutes les charges importantes de sa Musique. L'autorité dont a joui Michel Richard de La Lande à la Chapelle royale est incontestable : il l'a exercée sans contrainte et a mis son immense talent au service du culte en signant un grand nombre de paraphrases de psaumes qui sont les modèles du genre et mettent un sceau à la forme du *grand motet versaillais* : les nobles architectures de Lully et Du Mont sont ici humanisées, leur décor nuancé et leur mélodie assouplie.

Aux côtés de La Lande, François Couperin tient les orgues à la Chapelle royale. Comme lui, il désire « réunir les goûts français et italien », mais ce grand maître de la musique de chambre cherche en ses messes pour orgue ou ses motets pour une ou deux voix, un décor plus intime que celui de son confrère, un langage plus intérieur parfois. Nulle page mieux que sa troisième leçon de ténèbres peut-être, ne symbolise la fusion de la liturgie et du drame, du style français fastueux et aristocratique et de l'italianisme passionné ; nulle ne reflète mieux l'éclat de la musique française à l'apogée de l'art louisquatorzien.

■ ■

Ces quelques jalons (1) posés sur un siècle où la pensée française fut rayonnante n'incitent-ils pas l'historien, le musicologue, à se pencher plus avant sur une période riche entre toutes et qui laisse encore, quant aux hommes, aux œuvres et aux institutions, tant de problèmes à résoudre ? (2)

---

(1) Illustrés au disque, par des pages de Lassus, Mauduit, Lully, Charpentier, Lalande, Couperin.

(2) Le Bulletin n° 21 (le premier de 1954) sera presque entièrement consacré à la Musique au XVIIe siècle.

UN AGITATEUR AU XVIIe SIÈCLE : LE CARDINAL DE RETZ

par M. Georges Lorris (25 avril 1953)

« Une fois encore la science a laissé passer l'amitié devant elle... », déclara le secrétaire général de la « Société », Mgr Guervin, en présentant M. Georges Lorris. « Notre Président, M. Georges Mongrédien, continua-t-il, a jadis publié en quatre volumes les *Mémoires* du cardinal de Retz (1) ; la préface et les notes sont d'une érudition et d'un intérêt qui me font rougir d'oser, en son lieu et place, présenter le conférencier de ce jour. Telle fut sa volonté, et je l'en remercie... C'est que je me souviens avec gratitude d'une rencontre (provoquée, il est vrai, par un ami commun très attaché à notre « Société » : le cher abbé Daoust) et d'une conversation qui ne se tinrent ni à l'ombre de l'abbaye de Saint-Mihiel, ni à l'ombre de l'abbaye de Saint-Denis. Ce fut au cours de vacances, près de l'abbaye normande de Saint-Wandrille que j'eus la joie de connaître et de goûter le conteur le plus agréable qui fût : M. Georges Lorris, juge au tribunal civil d'Yvetot, ancien secrétaire de la conférence des avocats à la Cour de Paris, ancien rédacteur en chef de « Confluences », et toujours critique littéraire.

M. Lorris m'entretint longuement de celui dont il va parler dans un instant. Visiblement le charme, l'esprit et la grâce qui rachetaient le physique disgrâcieux du coadjuteur de Paris — les mazarinades, de son titre d'archevêque de Corinthe *in partibus*, l'appelaient *le moricaud de Corinthe* — avaient agi sur lui avec autant d'attrait que jadis sur nombre de ses interlocuteurs et... interlocutrices. Et dès lors je compris la ténacité avec laquelle, depuis douze ans, M. Lorris poursuivait son travail acharné de psychologue.

Sans doute, Monsieur, votre profession vous a-t-elle poussé à vous intéresser au côté judiciaire de la Fronde parlementaire se déroulant dans le décor familier du Palais de Justice de Paris, mais en Retz ce fut surtout l'homme qui vous séduisit, intrigua, captiva. Et vous avez vécu de sa pensée, cherchant à la comprendre, à vous l'expliquer, à trouver la vérité cachée sous le plaidoyer *pro domo* de ses *Mémoires* et le réquisitoire des *Mémoires* de ses adversaires.

Vos conclusions, vous nous les direz ici, Monsieur ; votre prochain ouvrage sur le cardinal de Retz les promulguera (2). Nous vous remercions de vouloir bien nous faire profiter des résultats de l'examen psychologique que vous avez poursuivi avec la rigueur d'un juge au tribunal... de l'histoire ».

---

(1) Paris, librairie Garnier, 1935.

(2) Chez Albin Michel.

Comment résumer en quelques lignes la conférence de M. Lorris, toute pétillante d'esprit, toute bourrée de faits, toute débordante d'une psychologie aussi fine que pénétrante ?..

Petit-neveu et neveu de trois archevêques de Paris, Retz fut, dès son enfance, destiné à leur succéder. Mais sa seule vocation était d'être « chef de parti ». De quel parti ? Cela lui importait peu. Il aimait la faction pour elle-même, point pour ses résultats. C'est un chasseur qui ne mangerait pas de gibier. Persuadé « qu'il faut de plus grandes qualités pour former un bon chef de parti que pour faire un bon empereur de l'univers », il passa sa jeunesse à combattre le pouvoir, non pour s'en emparer — le conférencier ne le croit pas — mais pour le tenir en échec.

La coadjutorerie de son oncle, l'archevêque de Paris, lui avait paru un excellent tremplin pour se lancer dans le peuple. Aussi, bien qu'il ait prétendu n'être entré que par force dans l'Eglise (« je haïssais, dit-il, ma profession »), il fut fort aise d'obtenir à trente ans, en 1643, sa nomination de coadjuteur.

Lorsqu'au cours de la retraite qu'il avait faite avant de prendre possession de ce poste, il constata qu'il avait « l'âme la moins ecclésiastique de l'univers » — ce qui n'est pas exagéré — il s'en consola en pensant cyniquement que « les vices d'un archevêque peuvent être, dans une infinité de rencontres, les vertus d'un chef de parti ».

La Fronde lui offrit, dès 1648, l'occasion d'exercer ces « vertus ». Il attisa le feu de cette révolte, et en devint le chef. Il dirigea sinon provoqua, l'insurrection parisienne, força Louis XIV et Anne d'Autriche à s'enfuir, Mazarin à abandonner le pouvoir et à quitter la France. Il cabala, ameuta, ressuscita la Ligue en s'alliant à l'Espagne, trahit ses complices en s'entendant secrètement avec la Régente en échange du chapeau de cardinal, et mena de front quantité d'aventures amoureuses et de conspirations. Il les a longuement racontées dans les fameux *Mémoires* qu'il rédigea, à la fin de sa vie, dans l'oisiveté du demi exil et de la disgrâce sans rémission où le tint Louis XIV.

Car, en dépit des objections des ecclésiastiques auxquels il les dictait, il prit, à raconter les désordres de sa jeunesse, autant de plaisir qu'il en avait eu à les vivre. Il se montre, dans ces récits, un remarquable psychologue. Sa finesse perce toutes les défenses dont l'homme est armé contre la société : le mensonge, la politesse, la flatterie, l'hypocrisie, le silence. C'est sur son propre caractère qu'il a d'ailleurs aiguisé sa perspicacité : il ne fut pas plus dupe de lui-même que des autres. Il s'est obligé à regarder en face tous ses vices, non pour s'en corriger, mais pour les servir en meilleure connaissance de cause.

Il fut à la fois l'auteur, l'acteur et le spectateur de cette Fronde qu'il a cinquante fois, dans ses *Mémoires*, comparée à une comédie. C'est un divertissement qu'il s'est offert, sans jamais se laisser prendre à son jeu. De là le ton de ces *Mémoires*, qui n'ont point l'amertume, l'abattement d'un vaincu, mais la fougue, la passion d'un joueur.

Ils sont le meilleur témoignage en faveur de son désintéressement : l'échec total qui avait sanctionné ses fautes le laissait indifférent. Seul comptait, à ses yeux, l'amusement qu'il avait trouvé à les commettre. Il fut un séditieux, non un ambitieux, cette opinion M. Lorris — en dépit des idées contraires — la soutint avec fougue, et très brillamment.

E. H.

ÉCHOS... de 1950

1945-1949 (1950). *Bulletin de la Société littéraire, historique et archéologique de Lyon.* Charles LEDRÉ. *Théâtre et « exercices » publics dans les collèges lyonnais du* XVII[e] *et du* XVIII[e] *siècles.*

Janvier-mars. *Bulletin de la Société française de philosophie.* Hommage solennel rendu à la mémoire de Descartes à l'occasion du III[e] centenaire de sa mort. Allocution de R. BAYER, A. BRIDOUX, G. COHEN, Martial GUÉROULT, G. DAVY, J. CABANNE, W. VAN BOETZELAER, Yvon DELBOS.

Février. *Le Monde Français.* Albert KREBS. *La Jeunesse de Cavelier de La Salle.* Evocation des neuf années (de 1658 à 1667) pendant lesquelles Robert Cavelier se prépara à devenir jésuite.

Février. *Cahiers du Communisme.* Georges COGNIOT. *Descartes et notre temps.*

Février. *Psyché.* Gustave COHEN. *Descartes et les Rose-Croix* (note additionnelle, juin).

Pierre SALZY. *Descartes et Marx, ou la thèse et l'antithèse.*

Paul JURY. *Descartes psychanalyste avant la lettre.*

Février. *Mercure de France.* Achille OUY. *Clair obscur cartésien.*

« ...Sans doute, nul auteur n'a connu plus de gloire après s'être éteint. Mais ceux qui l'ont admiré le plus bruyamment ne l'avaient pas lu. Et ceux qui le connaissaient bien trouvèrent en lui tant d'éléments obscurs ou contradictoires qu'ils eurent pour seule ressource de confesser leur gêne. D'autres ne retinrent simplement que ce qui leur agréait, et négligèrent... le reste !

« Chacun se flatte de continuer Descartes et commence par l'imaginer conforme à ses propres conceptions. Voici Descartes athée, libre penseur, matérialiste, révolutionnaire (...), Descartes catholique et très orthodoxe (...), Descartes métaphysicien, constructeur de systèmes idéalistes dans le goût de l'Université, Descartes positiviste, réaliste et sceptique suivant le style des physiciens d'avant-garde... [1] ».

---

(1) *Merc. de France.* Descartes, par Albert Rivaud (I. VII. 1937). Cf., du même auteur, les études publiées *in Rev. de Met. et Mor.*, janv. 1937, et *Rev. philos.*, mai-août 1937.

Comme le disait Paul Valery : « Descartes, depuis trois siècles que sa pensée est repensée par tant d'hommes de premier plan, commentée par tant d'exégètes laborieux, résumée par tant de maîtres pour tant d'écoliers... *où est Descartes* ? Je n'oserais dire qu'il y a une infinité de Descartes possibles, mais vous savez mieux que moi qu'il en existe plus d'un, tous fort bien attestés, textes en main, et curieusement différents les uns des autres... (1) ».

A ces étonnantes divergences dans l'interprétation d'un esprit fallacieusement réputé pour sa *clarté* (s'il était clair, à quoi rimeraient toutes ces exégèses ?) qu'elle explication fournir ?

...On n'insiste pas assez, à mon humble avis, sur le « *climat* » intellectuel de la *Renaissance* qui se maintint, chez nous, jusque vers la première partie, au moins, du règne de Louis XIV. En y replaçant Descartes, le mystère s'éclaircirait peut-être. Il appartient à cette lignée de chercheurs qui, depuis le XIIe siècle environ (dès, par conséquent, la pré-Renaissance), se rebellent contre la tradition, veulent lire « dans le grand livre du monde »... Ils aperçoivent devant eux d'immenses terres vierges à conquérir, de riches filons à exploiter. Ces pionniers, bravant les interdictions, sont enivrés d'un magnifique orgueil. Ils ne croient rien devoir à leurs aînés, méprisent volontiers leurs « rivaux », sont partagés entre le désir de montrer leurs trouvailles et celui de cacher leurs « secrets ». Abondant en contrastes, on les voit tout ensemble superstitieux et rationalistes, téméraires et prudents, méfiants et expansifs... Il y a de l'allégresse et du défi dans leur regard, même quand ils le voilent à demi. Cette expression de certitude hautaine, Karl Jaspers la trouve dans les divers portraits de Descartes, qu'il compare à quelque « *sombre kobold* » (2). Il lui attribuerait volontiers cette sécheresse, cette *inhumanité* que Maritain dénonce, et qui serait le propre de l'esprit scientifique moderne...

Quoi qu'il en soit, Descartes est bien un homme de la Renaissance. Il en a les qualités et, si j'ose dire, les défauts. Sa curiosité intellectuelle est sans limites. Certes, il ne prétend point entasser de vaines connaissances encyclopédiques, mais ses investigations le portent dans tous les domaines. Quant aux mathématiques, il y est passé maître. Il est, *avant tout*, mathématicien. Jusqu'à l'excès (3). Il l'est même dans ses argumentations métaphysiques. Et s'il conçoit un Dieu personnel, il l'imagine — n'en doutez pas — sous les traits d'un polytechni-

---

(1) Discours prononcé au Congrès Descartes (*Rev. Met. et Mor.*, 1937, pp. 695-710).

(2) *Rev. philos.*, mai-août 1937.

(3) *Ibid.* Voir la très curieuse étude de A. Koyré sur « la loi de la chute des corps ».

cien géant... Ce qu'il aime, dans les « longues chaînes de raisons », c'est moins leur objet que leur rigueur. Et quand, en un jour d'enthousiasme, il remercie le Ciel de lui avoir inspiré la vision d'une *scientia mirabilis,* c'est qu'il vient d'entrevoir une « méthode », qui conduit à l'*infaillibilité.* Transposer, chaque fois que faire se peut, les problèmes posés par la nature en problèmes de mécanique, donc en problèmes de mathématiques. *Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvandas.* Aussi fait-il le vœu d'un pèlerinage tout comme, bien des siècles auparavant, Pythagore offrit cent bœufs en sacrifice après avoir trouvé son théorème...

Pas de dogmatisme rigide, pourtant : car s'il prélude à Joseph Fourier et à Einstein, Descartes prélude aussi à Claude Bernard, à Théodule Ribot, si ce n'est, parfois, à Lavoisier. Rien, en lui, de borné, de systématique. La richesse vivante et complexe. Et ceux qui voulurent apporter, après coup, trop d'*unité* dans cette diversité ont défiguré son génie. Ils ont péché par anachronisme, en supposant, chez ce penseur, déjà lointain, des exigences et des préoccupations de leur temps. Sans compter le désir — hélas ! trop humain — d'*annexer* un grand homme, de l'inscrire, effrontément, dans l'arbre généalogique d'une secte, d'une doctrine ou d'un parti...

Février. *Hommes et Mondes.* M. Saint-René TAILLANDIER. *Royale Enigme. Christine de Suède à Paris.*

En 1656 et en 1657, Christine de Suède vint en France. C'est pour Mme Saint-René Taillandier l'occasion de tracer un portrait fort bien frappé de la fille de Gustave-Adolphe, tombé aux champs de Lutzen. « Fatiguée de son village et faite pour l'universel, elle avait abdiqué sa couronne, sans affection et sans apparent regret ».

Quelle impression fit-elle sur le jeune roi de dix-huit ans... « le passage de la reine Christine lui sera une expérience et aussi une diversion » ...sur Anne d'Autriche... « les deux reines sont en tout l'opposé l'une de l'autre, d'âge, de goûts, de principes même et de comportement » ...sur Mazarin « amusé et quelque peu perplexe » ? M. Chanut — qui a longtemps été résident pour le roi à Stockholm — l'avait bien dit : la fille de Gustave-Adolphe ne ressemble à rien ni à personne.

En 1656, Christine refuse « le carrosse à dix chevaux que lui offrent les échevins, consuls et académistes ; elle préfère traverser la capitale lentement à cheval sur sa *Licorne,* dans la presse, les cris, les acclamations : elle passerait pour un cavalier adroit, si sa jupe de hongreline et le pied dans l'étrier de côté ne trahissaient l'amazone. Plutôt qu'homme ou femme, elle pourrait ressembler à une fée maligne ou favorable selon qu'elle sourit ou, l'esprit ailleurs, écoute les harangues ». Elle fait visite officielle, si l'on peut dire, à la cour de France, à l'Académie... mais surtout elle visite Paris et « ce qui lui

plaira, ce seront les cris de Paris, les boniments sur les tréteaux, les marchands d'orviétan, l'incognito dans les boutiques le soir, ou à la foire. Elle se plaît aux visites improvisées chez des maîtres du pinceau, de la plume ou de doubles croches qu'elle a vus à Stockholm avec la partialité que lui reprochaient ses ministres ». Son laisser-aller et son manque de tenue étonnent et amusent... et, dans son lit, jusqu'au petit matin elle noircit des feuillets ; pour un cardinal, à Rome — lieu de son refuge — elle rédige ce que les chancelleries appelleraient un « rapport »: « elle juge, et généreusement, la relation si discutée d'Anne d'Autriche au cardinal Mazarin. Non, ce lien n'est pas « criminel »: il a eu besoin d'elle, elle a maintenant besoin de lui, et tous deux « adorent le roi ». Il est même incroyable que le Cardinal puisse ainsi être présent ou attentif à tout ce qui regarde son royal élève. On dit que le roi est timide ; surtout il se garde : il se pourrait bien éveiller un jour pour de grandes choses. On fait une fable de sa passion pour Olympe Mancini, mais c'est un jeu, et le Cardinal, au temps voulu, saura prestement marier, et bien marier la « petite demoiselle ». Les rois de l'Europe vieillissent, ils feraient bien de ne pas sommeiller, car il en est un de dix-huit ans qui pourra un jour les surprendre et leur sonner aux oreilles une nouvelle cloche... ».

En 1657, Christine revient : serait-ce, comme le diable, avec sept diables plus méchants que lui ? »... On la cantonne au Palais de Fontainebleau « dans la splendeur intacte d'une résidence où la France mariait ses chefs-d'œuvre à ceux de l'Italie »... Mais la mise à mort, à Fontainebleau même, du marquis Modaldeschi, membre de sa suite — un traître, dit-elle — soulève d'étonnement, d'indignation, la Reine-Mère, le Cardinal, le Roi lui-même. Elle s'explique sur tout froidement ; elle écrit : « Pour l'action que j'ai faite, je vous dis que si je ne l'avais faite, je ne me coucherais pas ce soir sans le faire. Je n'ai nulle raison de m'en repentir, mais j'en ai plus de cent mille d'en être ravie... ». La Reine-Mère déclare : « Si elle n'est pas partie dans trois jours, c'est moi qui quitterai le palais ». Christine reprend le chemin de Rome : on ne la reverra plus.

Mais Mme Saint-René Taillandier a donné comme titre à son croquis : *Royale Enigme...* et elle soulève quelque peu le voile:

« ...Dans l'accoutrement de la reine, il y a comme une ambiguïté: le pourpoint d'homme, une écharpe retenue par une épingle, perruque blonde, poudrée par la route ou par le parfumeur, on ne sait, le chapeau masculin balancé au bras et les bottes de chasse lui moulant la jambe : elle a l'air en sa petite et remuante personne d'un « jeune garçon... ».

« ..Plus curieuses que les hardiesses de Christine sont les diversités de ses lettres. Dans l'ordre politique, la clarté froide d'une eau gelée qui étincelle au matin ; pas une poussière.

Dans le sentiment, c'est l'ambiguïté, dont on ne sait s'il est d'amitié ou d'amour, quelque chose d'éternellement inapaisé, son orgueil dissous dans l'humilité, sa passion d'autorité en une passion d'esclavage, car nous la verrons vivre trente ans dans l'ardeur d'une amitié qui l'épuise dans le halètement du désir inachevé (il s'agit ici du cardinal Azzolino, de quatorze ans son aîné). Enfin, dans l'ordre de la courtoisie, la bonne grâce à donner, la délicatesse d'une porcelaine de la Chine, les raffinements de la « cérémonie du thé » au Japon, parfois la brutalité de la hache et, dans la plaisanterie, le mordant, le sel, mais jamais un éclair de gaîté... ». « ...La reine écrivait : « Je voudrais pouvoir changer de sexe ». Elle ajoutait : « J'ai cherché le plaisir partout et ne l'ai point trouvé ». Changer de sexe ? On rit et l'on se demande parfois, à la voir, si la Nature n'a pas commis envers elle quelque erreur... ».

La conclusion résume le problème :

« Ni roi, ni reine ; étrangère dans sa patrie, étrangère au dehors, elle n'eut même pas le lot commun aux femmes : être une femme. Elle porta en princesse des lettres son tourment inapaisé, tourna en orgueil et en singularités l'obscur refus que la Nature a pu faire à la fille de Gustave-Adolphe : les plus beaux dons et toutes les grâces de l'esprit ne consolèrent point une disgrâce de femme ».

Février. *La Nef.* Henri Busson. *Notes de lecture de Jean Racine inédites ou oubliées.*

« En 1690, c'est-à-dire en pleine ferveur janséniste, Jean Racine, lisant un livre de Huet, évêque d'Avranches, *Concordia Rationis et Fidei*, en traduisait et notait quelques passages, choisis parmi les plus hasardeux. Ces notes, dont le manuscrit se trouve à la Bibliothèque Nationale, ne furent jamais recueillies en volume par aucun des éditeurs successifs de son œuvre ; ni ses fils, ni Paul Mesnard, dans l'édition des Grands Ecrivains de chez Hachette, ne voulurent les reproduire. Le fait a été confirmé par trois spécialistes du XVIIe siècle : sans pouvoir garantir que les textes en question n'ont pas figuré dans une revue ou dans une brochure, aujourd'hui ignorées, ils ont confirmé qu'il y a de fortes probabilités pour qu'ils soient inédits, et qu'en tout cas ils sont pratiquement inconnus » (La Nef).

Avant de reproduire quelques-unes de ces Notes de Lecture cueillies dans le livre de Huet, Henri Busson — tout en affirmant qu' « on ne saurait apporter trop de prudence à l'interprétation d'un texte de cette nature » — rejette pour lui-même l'attitude de Paul Mesnard se refusant à toute explication « en l'absence de toute indication de Racine », et s'efforce de pénétrer ses intentions.

Après avoir rappelé : « Les enfants [du poète] y ont vu le témoignage de son aversion pour « l'abominable livre » d'où [le texte] est tiré. Rappelant l'indignation d'A. Arnauld qui parlait de dénoncer Huet « aux cardinaux qui ont de la piété », ils jugent que leur père a voulu ainsi « mettre au jour tous les blasphèmes » de l'évêque d'Avranches ». Henri Busson apprécie : « Ce sentiment procède d'une piété filiale très louable ; il est sincère aussi, puisqu'il leur était facile, s'ils avaient soupçonné que ces papiers pussent un jour nuire à la mémoire de leur père, de les supprimer. Mais voit-on Racine dénoncer l'évêque d'Avranches aux cardinaux ? Et est-il habituel que l'on recopie des textes qui vous dégoûtent ? Et Racine, s'il a eu une arrière-pensée, la pouvait-il avouer à ses fils ? »

Une arrière-pensée... et Henri Busson suggère une opinion qui se résumera en un point d'interrogation ; nous citons :

« La nature du livre de Huet nous fournit une première remarque : il s'agit d'un livre d'apologétique... L'apologétique était, au XVIIe siècle, un genre en pleine floraison. On sait que son objet est d'établir la vérité de la religion contre les incrédules ; on sait moins que son résultat est plus souvent de fournir des raisons de nier à ceux qui en cherchent ou qui sont tourmentés par le doute. Racine était-il de ceux-là ? Au temps de son séjour à Uzès il dénonçait en lisant Pindare « l'espèce de fureur » des « esprits forts » qui se font gloire de leur impiété. Mais dans le même temps il lisait l'*Apologie pour Hérodote,* où les miracles catholiques sont ridiculisés. Au temps des notes qui nous intéressent, il acheta et garda dans sa bibliothèque l'*Histoire antique du Vieux Testament,* de Richard Simon. P. Mesnard, scandalisé, assure qu'il ne devait « consulter ce livre qu'avec défiance, car il avait été jugé dangereux et supprimé ». — Voire ! qu'en savons-nous ? — A tout le moins me concèdera-t-on que ce n'était pas un chrétien simple et qui se contenta de dire ses heures, de prier en famille, de jouer à la procession avec ses enfants... A travers cette littérature de combat religieux, il cherchait Dieu... »

S'arrêtant surtout à la seconde partie de la *Concordia* d'où sont extraites les notes prises par Racine — et il s'agit surtout de textes comparant les faits de la vie du Christ et de l'Eglise avec des faits attribués aux héros de la mythologie — Henri Busson poursuit : « Les meilleurs amis de Huet, de Houtteville à M. Dupront, sont navrés de ces chapitres si téméraires et sans oser soupçonner la bonne foi de l'évêque, en accordant même qu'il a été entraîné par un humanisme intempérant et par l'exemple d'amis (protestants) aussi imprudents que savants, ils avouent que de pareilles thèses se retournent contre l'apologiste qui les

utilise... Considérons Racine devant le livre de Huet. Il parcourt sans émotion la première partie : elle traite de l'éternelle question des rapports entre la raison et la foi. Mais arrivé à la seconde partie, il s'arrête devant ces fables prestigieuses et qui lui sont familières...

Que l'on ne tente point, du reste, de donner à ces remarques un sens qu'elles n'ont pas. On ne songe à mettre en doute ni la ferveur ni la foi chrétienne de l'auteur d'Athalie, au temps même où il écrivait cette pièce. On voudrait seulement élargir et approfondir l'idée un peu simpliste que l'on nous a laissée de sa psychologie religieuse... Il y a des âmes inquiètes, dont la foi habituelle et très sincère est traversée d'éclipses et de ténèbres. Est-ce une âme de cette nature, dramatique et angoissée, qu'avait Racine ?... »

A ce propos nous donnons la conclusion d'une étude faite sur le texte de Racine par MM. THOMAS *et* SÉGUIN *dans la « Revue d'Histoire Littéraire de la France »* (janvier-mars 1951) :

« Le plaisir trouble que Racine aurait pris à la lecture du *De Concordia* nous semble une hypothèse toute gratuite. Qu'il ait été scandalisé (et non « troublé ») dans sa délicatesse religieuse, comme Arnauld et Basnage avant lui, par les irrévérences bien involontaires de Huet, emporté par un zèle maladroit et une admiration intempérante de l'antiquité, est infiniment plus probable. En tous cas il convient de se souvenir qu'un ouvrage impatiemment attendu par Leibniz, dédié au Père de la Chaize, confesseur du Roi, et couvert de louanges par Fléchier, ne pouvait, aux yeux des contemporains, passer pour un « texte maudit ».

Février. *Hommes et Mondes.* Jacques SAINT-GERMAIN. *Comment fut construite la place Vendôme.* (Extrait de « Les Financiers sous Louis XIV ». Plon. 1950).

Paris a fêté le 250e anniversaire de la place Vendôme du 5 au 9 juin 1950.

Février. *The Romanic Review* (Columbia University. New York). Jean HYTIER. *La Méthode de M. Leo Spitzer.*

« M. Léo Spitzer vient d'ajouter un livre singulièrement excitant à son œuvre prestigieuse ». Il s'agit de *Linguistics and Literary History* (*Essays in Stylistics*), *by Leo Spitzer.* Princeton, Princeton University Press, 1948. Tout serait à citer de l'étude très fouillée de M. Jean Hytier, retenons ces quelques pages :

« ...La conception à laquelle M. Spitzer emprunte le plus est celle du baroque. Il l'utilise incidemment : par exemple, il esti-

me, non sans raison, que le *Soulier de satin* est un drame baroque (page 229) ; ou bien il montre chez Cervantès la domination d'un *Ego* baroque (*«split into a critical and an illusionistic part : desengaño* and *engaño*») au moyen du rétablissement d'un ordre précaire, qui ne s'est présenté qu'une fois avec lui en littérature, tandis que les imitateurs du perspectivisme de Cervantès (Gide, Proust, Conrad, Joyce, Virginia Woolf, Pirandello) n'ont pas réussi à sentir l'unité derrière le perspectivisme (pages 71-72). Signalons aussi que la réincarnation du baroque dans le rococo a été appliquée par M. Spitzer à l'attitude de Diderot à l'égard de l'amour, qu'il rapproche de celle de Watteau et de Fragonard (page 174, note 3). Mais il fait surtout usage de cette notion dans son essai sur Racine. Avant d'examiner le récit de Théramène, qui est l'objet de son étude, il le replace dans l'œuvre dont il fait partie. C'est qu'il a besoin de faire de *Phèdre* une tragédie baroque (page 119). Cela vaut d'être regardé de près.

Il n'a jamais été facile de s'entendre sur le baroquisme, d'abord parce que les théoriciens du baroque ne s'entendent pas entre eux sur sa nature et que les historiens qui en usent ne s'accordent pas sur ses limites et sa portée (est-ce une constante, un vaste mouvement, un accident ?). Point trop obscure en architecture ou en peinture, la notion l'est davantage en littérature, et surtout appliquée à la littérature française. L'emploi péjoratif du terme l'a rendu suspect à beaucoup. Cependant, il commence à pénétrer, timidement, chez certains historiens français (Lebègue, Pintard, Adam), mais, même chez ceux-là, il y a une forte tendance à en restreindre l'étendue. Il sera très difficile de la leur faire porter, et pour certains genres littéraires seulement, au delà de l'époque Louis XIII et de la Fronde. Bref, le mot tend à désigner, par mode, ceux des écrivains de la première moitié du XVII[e] siècle qu'on appelait autrefois les irréguliers, et auxquels Faguet appliquait l'épithète vague de romantiques. On a étendu les limites du courant précieux (Mornet, Bray). On a toujours consenti à trouver des restes de préciosité chez Racine, on en a montré des traces chez Molière (dans le Molière le moins original du reste), mais jamais au point d'en faire des baroques. Jusqu'à plus ample informé, ils restent bien des classiques.

M. Spitzer veut changer tout cela. Son livre, qui ne traite pas d'ensemble la question, qu'on devine énorme pour lui, ne permet pas de voir avec clarté comment il la situe historiquement. Il nous dit (page 118) que le phénomène baroque a succédé à l'art classique (juste l'inverse de ce que seraient disposés à accepter certains historiens français), mais on voit qu'il appelle indistinc-

tement Ronsard et Boileau des poètes de cour de l'âge baroque (page 231). On se demande à quel moment situer un âge classique. En France, serait-ce avant la Renaissance ? C'est ce que feraient croire les réflexions de M. Spitzer, dans son étude sur Cervantès, quand il nous fait voir cet auteur régnant impérieusement sur un *moi* coupé en deux (une part de critique et une part d'illusion), réalisant un équilibre précaire qui n'a été atteint qu'une fois par lui dans son œuvre, et une fois seulement en Espagne, par un miracle qui empêche, pour un moment, la dissolution moderne de la personnalité et restaure, sur le plan artistique, cette vision unifiée du monde qui était celle du Christianisme, bref l'anarchie moderne arrêtée par une volonté classique d'équilibrer l'attitude baroque (pages 71-72). Rapprochons ces déclarations de la définition que M. Spitzer nous donne du baroque et du classique (page 118) : l'un est un conflit de polarités, l'autre suit le chemin de la moyenne d'or entre deux extrêmes, dans une atmosphère de calme et d'équilibre aisément et inévitablement atteint. Il devient évident que, pour M. Spitzer, l'âge classique, c'est celui de la chrétienté indivisée, c'est le moyen âge. Il est, dès lors, bien difficile de suivre un critique qui parle une autre langue que la nôtre, et qui emploie des termes consacrés dans un autre sens. Evidemment, M. Spitzer ne se fait pas du classicisme une notion française. Il entend par là quelque chose dont il veut pouvoir user sur un plan européen et faire varier selon les temps. Bien curieux est, à cet égard, le passage suivant : « En Italie, Arioste et le Tasse, en Espagne, Garcilaso et Gōngora représentent respectivement la poésie classique et la poésie baroque ; parmi les artistes, Raphaël représente l'art de la Renaissance en tant qu'opposé au baroque de Michel-Ange venu plus tard. En France, le facteur baroque, soit en art, soit en littérature, fut beaucoup moins remarquable : quelle plate variante en est offerte par la préciosité et le grotesque de Théophile ! » (page 118). Tout se passe, dans ce petit morceau d'histoire comparée, comme si M. Spitzer n'avait pas à présenter de classique français avant le baroque timide de Théophile. L'ennui, c'est qu'en effet les classiques français n'ont pas eu le bon esprit de cadrer avec la chronologie de M. Spitzer ; ils sont venus après les baroques, au lieu de venir avant. Mais M. Spitzer, qui n'ose tout de même pas les supprimer d'un trait, les présente au moins comme des baroques *in partibus* : « Néanmoins », ajoute-t-il immédiatement après ce que j'ai cité, « il y a des éléments baroques dans Corneille et Racine aussi bien que dans Molière — et surtout dans Pascal et Bossuet » (et Poussin...) (pages 118-119). Des *éléments* baroques, à la bonne heure ! Comme pour M. Spitzer, le précieux, le grotesque et le boursouflé (curieuse catégorie retenue par Brunetière) font

partie du baroque (page 118), on arriverait à s'entendre. Mais il y a loin de cette concession à accorder que « *Phèdre* est le type idéal de la tragédie baroque, non seulement par son style [tout entier ?], mais par sa conception fondamentale, bien que cela les historiens de la littérature française généralement ne le disent pas [comme on les comprend !] » (page 119).

Comment M. Spitzer s'y est-il pris pour rendre *Phèdre* baroque ? Selon lui, l'art baroque révèle un conflit de polarités qui est si aigu que l'équilibre final n'est obtenu que par un violent effort et aux dépens de notre tranquillité. Même quand l'équilibre est atteint, les vestiges de la lutte restant indélebiles dans l'œuvre d'art, de sorte que l'asymétrie prévaut. Les forces en conflit peuvent être la mondanité et la religion, la volupté et une reconnaissance désillusionnante de la vanité du monde, la passion et l'intelligence, l'anarchie et l'autorité, mais en tout cas la victoire de la seconde force est durement gagnée (page 118). Pour rendre *Phèdre* conforme à ce schéma, M. Spitzer en a modifié la perspective d'une manière qui est aussi amusante qu'ingénieuse. Il en a fait la tragédie de Thésée. Il constate que des six personnages principaux, les trois qui meurent sont coupables (au sens aristotélicien du terme), les deux innocents sont épargnés, et se demande pourquoi le criminel Thésée est autorisé par Racine à échapper. Vous feriez ricaner M. Spitzer en lui répondant que Racine a laissé Thésée vivant (mais non impuni, du reste) parce que la légende, Euripide et Sénèque l'avaient fait avant lui (et puis, on ne voit pas bien comment ni pourquoi il l'aurait fait périr). La réponse de M. Spitzer est que la mort est épargnée à Thésée pour qu'il comprenne, non seulement son propre crime et ses conséquences, mais aussi la perversité de l'ordre universel (page 92). Une vérité tragique lui est révélée, à savoir que les dieux persécutent ceux qu'ils semblent protéger (page 89). Et voilà comment *Phèdre* est une tragédie du désillusionnement, du *desengaño*, et, par conséquent, une tragédie baroque. M. Spitzer a vu *Phèdre* à travers le théâtre espagnol. Ce dessein de la pièce n'a pas été clairement reconnu par la science antérieure (page 88).

Il serait vain d'opposer à M. Spitzer que la *Weltanschauung* qu'il prête à Racine, chrétien pour qui la mythologie est une source de poésie (il le dit lui-même dans la préface de *Phèdre*) et non un réservoir métaphysique, n'est pas la sienne, si tant est qu'il en ait une ; et s'il en a une, elle lui est fournie par sa foi, d'une part (et il ne laisse guère cette part-là percer dans son œuvre avant *Iphigénie*), et, d'autre part, par une conception morale des passions humaines qui n'a pas grand'chose à voir avec l'ordre du monde, qui est toute psychologique et biologique,

réaliste en un sens, peut-être vaguement en accord avec son éducation janséniste par l'accent mis sur la faiblesse de la volonté, idéalisée cependant par un goût aristocratique et mondain. La perfidie des dieux (page 89) n'aurait pu entrer dans le cœur de Jean Racine. Leur cruauté peut bien être invoquée par quelques-uns de ses héros en raison de légendes dont l'auteur atténue de son mieux les absurdités (voir Préface d'*Iphigénie*). Mais c'est en outrer la signification que d'en faire un message de l'écrivain aux spectateurs. C'est dans le même sens que Jean-Jacques Rousseau écrivait à d'Alembert : « Qu'apprend-on dans *Phèdre* et dans *Œdipe* sinon que l'homme n'est pas libre, et que le ciel le punit des crimes qu'il lui fait commettre ». Mais il faut voir la subtilité employée par M. Spitzer pour retrouver ce qu'il appelle le fond baroque de Racine. Baroque, le thème de la fragilité des grands de la terre (page 119), et Thésée est un grand de la terre ; baroque, l'emploi des mauvais (ou des bons) conseillers (page 133, note 25), et Œnone est une mauvaise conseillère ; baroque, la créature déchirée qu'est Phèdre. Racine a rendu le personnage de Phèdre plus baroque qu'il n'était dans Euripide (pages 119-120), et, par suite, Hippolyte (pages 120-121), et Œnone (page 133, note 26). Tout y passe. Même les chevaux. Le cheval dompté à grand'peine est un thème baroque (comme dans Velasquez, page 134, note 25). Or, il y a très peu de chevaux dans la tragédie du XVIIᵉ siècle (M. Lancaster s'est amusé à le prouver). Pourquoi cette rareté équine ? Mon Dieu, vous diriez qu'après tout les chevaux ne vous paraissent pas des personnages particulièrement utiles dans une tragédie. Mauvaise réponse ; c'est que la tragédie française du XVIIᵉ siècle a une tendance antibaroque. Mais il y a des chevaux dans *Phèdre,* et même un dragon, qui, en tant que monstre, ne peut être que baroque (page 124), mais, de plus, est peint baroquement, comme par Rubens ou Bosch (page 124). Et puis, il y a le style, sur lequel nous aurons à revenir. Au fond, M. Spitzer a deux moyens de décider qu'un détail est baroque : ou le faire entrer dans sa définition par la bipolarité, ou le retrouver dans une œuvre antérieure déjà qualifiée de baroque, deux procédés dont la souplesse est infinie.

Il ne faudrait pas croire que M. Spitzer ne laisse absolument aucune place au classique dans l'œuvre de Racine. Seulement, il s'arrange pour que le classique soit un élément secondaire. Il dira que Racine a soumis le flot baroque des forces vitales à la mesure classique (pages 124-125), ce qui rappelle le *romantisme dompté* de Gide ; il dira, très joliment, que Racine dompte le monstre par le style (page 125). Et c'est fort soutenable, si l'on entend qu'un véritable classique n'opère pas à vide, mais sur

une matière vivante et résistante. Mais pourquoi cette matière serait-elle baroque ? A moins que toute matière de tragédie (où il y aura toujours quelque conflit bipolaire) ne soit baroque...

9 février. *La Croix.* D. DE CHARNAGE. Cent portraits de femmes.

A propos de l'exposition de cent portraits de femmes, du XV[e] siècle à nos jours, qui s'est tenue à la galerie Charpentier : « Et voici un chef-d'œuvre : *Sœur Catherine de Sainte-Suzanne,* en habit de Port-Royal, par son père Philippe de Champaigne, daté de 1662, intéressant à rapprocher et à comparer avec l'*ex-voto* de Philippe de Champaigne, qui est au Louvre, pour la guérison de sa fille, miracle de la sainte Epine le 6 janvier 1662, représentant la jeune religieuse avec sa supérieure. Ici, le peintre n'a représenté que sa fille au teint clair, les yeux levés au ciel, le visage illuminé d'une flamme intérieure, comme ravie, remerciant de sa guérison, les mains jointes levées (au lieu qu'au Louvre, elles reposent sur ses genoux près de la relique de la sainte Epine).

9 février. *Nouvelles Littéraires.* Jean ROSTAND. *Descartes biologiste.*

...Descartes ne fut pas, à proprement parler, un grand biologiste. Et cependant les problèmes de la vie animale tiennent dans sa pensée une place trop considérable pour qu'on ait droit de négliger cet aspect de sa figure. On trouve de l'anatomie, de la physiologie, un peu partout dans son œuvre : dans le *Discours de la méthode,* dans le *Traité des passions,* dans le traité posthume *De l'Homme et de la formation du fœtus.* Sans compter de nombreux passages de la *Correspondance.* Descartes a longuement réfléchi sur la structure et le fonctionnement des êtres vivants, sur les rapports de l'organisation et de la conduite, sur le mécanisme de la formation de l'être. Et non seulement il a médité sur tout cela, mais encore il a tâché, en observant et en expérimentant par lui-même, de prendre la nature sur le fait. Il a disséqué assidûment, pratiqué la vivisection ; il a ouvert des estomacs de chiens et de lapins pour s'instruire des procédés de la digestion, fouillé des cervelles pour comprendre « ce que sont l'imagination et la mémoire » ; il a fait sacrifier des vaches pleines pour connaître l'état du fœtus, brisé des œufs de poule pour suivre le développement du poussin. Il se fait gloire, et à juste titre, d'avoir ainsi travaillé sur le vif. « Guère de médecins, dit-il, qui y aient regardé de si près que moi ». Ses adversaires le raillaient volontiers pour cette manie qu'il avait de chercher son inspiration dans les entrailles, et l'accusaient d'aller dans les villages pour voir égorger les pourceaux... A

quoi Descartes ripostait fort pertinemment qu'il n'y a point de crime à être curieux de l'anatomie ; il convenait que, durant tout un hiver passé à Amsterdam, il allait « quasi tous les jours en la maison d'un boucher pour lui voir tuer des bêtes », et faisait apporter de là en son logis les parties qu'il voulait examiner plus à loisir.

Maintes fois, l'on a cité la réponse, fort significative, qu'il fit à un visiteur demandant à voir ses livres préférés :

— Voilà ma bibliothèque, lança Descartes en désignant un cadavre de veau qui attendait le scalpel.

Si Descartes s'intéressait si vivement aux questions biologiques, ce n'était pas seulement en vue de compléter sa vision théorique du monde ; c'était aussi parce qu'il comprenait, parce qu'il prévoyait qu'une meilleure connaissance des phénomènes vitaux devait avoir de fécondes applications dans le domaine médical.

....

Que Descartes ait commis force erreurs, cela n'a rien que de naturel, *errare scientificum est*[e]; mais le grave, c'est qu'il invente de toutes pièces des romans anatomophysiologiques d'une prodigieuse complexité, c'est qu'il décrit, avec un luxe inouï de détails et une précision péremptoire, des phénomènes dont il n'a pas la moindre idée. Ce grand maître du doute métholique, ce suspendeur de jugement, ce préconiseur d'évidence, cet enseigneur de défiance, nous sommes, en le lisant aujourd'hui, stupéfaits de le trouver si peu exigeant, si peu difficile envers lui-même, si accueillant aux suppositions gratuites, si complaisant aux jeux de son imagination, — si peu cartésien enfin.

Et ce n'est pas là seulement affaire d'époque. Du temps de Descartes, il y a déjà de bons observateurs, de bons expérimentateurs, il y a des esprits qui voient clair en biologie, qui se rendent compte de la difficulté énorme des problèmes et de la façon dont il les faut aborder pour avoir chance d'y apporter un éclaircissement.

Si Descartes est, dans l'ensemble, un si médiocre biologiste, c'est parce qu'il possède une doctrine toute faite, parce qu'il se fie aveuglément à un système préconçu. Pas une seconde il ne doute qu'il ne détienne les secrets fondamentaux de la nature, et qu'avec la chaleur, le mouvement et la matière subtile, on ne puisse tout expliquer, et sur-le-champ.

Cette présomptueuse certitude, annule d'avance tous les efforts qu'il fait loyalement pour s'instruire. C'est en vain que Descartes observe, qu'il expérimente, qu'il dissèque ; il ne tire rien, ou à peu près, de ce qu'il voit, puisqu'il est résolu de n'y retrouver que ce qu'il s'est accordé au départ...

Il faut d'ailleurs ajouter — car l'histoire des sciences est pleine de paradoxes — que, par cette présomption même, par cette naïveté, par cette décision puérile de tout comprendre et de tout expliquer, Descartes a peut-être, Descartes a vraisemblablement rendu service à la biologie en contribuant à lui ouvrir le champ des explications matérielles, « physico-chimiques » comme nous disons aujourd'hui. Il fut, en tout cas, l'un des premiers à exclure délibérément les causes occultes, et à prétendre expliquer le tout de la nature sans sortir de la nature. A ce titre, nous pouvons, même en biologie, lui donner un rang qui ne soit pas trop indigne du si grand homme qu'il fut en d'autres domaines.

12 février. *Croix du Dimanche.* M. SINGOUROF. L'industrie des velours.

...L'étymologie du mot velours a donné lieu longtemps à des discussions qui se manifestaient jusque dans l'orthographe, c'est ainsi qu'on écrivait veloûrs et prononçait : « veloux ». Voici ce qu'expliquait, à ce sujet, un dictionnaire de 1720 : « Quoi qu'en disent les étymologistes qui aiment à faire mystère de tout, le mot velours vient certainement de celui de « velu », c'est-à-dire couvert de poils et ne signifie autre chose qu'une étoffe velue ». Au commencement du XIVe siècle, son nom devint définitivement ce qu'il est de nos jours.

Le velours jouissait à cette époque d'un caractère aristocratique qu'il devait à son prix élevé, sa solidité, sa douceur et la lourdeur opulente avec laquelle il retombait. Longtemps son usage fut réservé aux classes élevées ; de couleur bleue, semé de fleurs de lis d'or, il constituait même l'apanage exclusif des souverains. Différents édits vinrent réglementer le port de ce tissu somptueux, témoin celui qui fut promulgué sous François Ier, en 1543, pour interdire à tous, exception faite des princes et des Enfants de France, « de se vêtir de velours et autres étoffes de soye barrées d'or et d'argent ».

A l'occasion d'un autre édit du même genre, publié sous Henri II, Ronsard adressa au souverain les vers suivants débordants d'enthousiasme :

Le velours, trop commun en France,
Sous toy repren son vieil honneur,
Tellement que la remontrance
Nous a fait voir la différence
Du valet et de son seigneur.

Les interdictions ainsi promulguée n'étaient pas toujours respectées ; le goût de luxe donnait le courage de les enfreindre à

ceux que les édits visaient. Chacun n'était d'ailleurs pas de l'avis de Ronsard ; Montaigne s'insurgeait dans ses *Essais* contre les barrières dont il prévoyait les effets fâcheux : « C'est ainsi que les princes qui mangent du turbot et qui peuvent porter du velours et de la tresse d'or et l'interdire au peuple, qu'est-ce autre chose que de mettre en crédit ces choses-là et faire croistre l'envie à chacun d'en user ».

Les édits, s'ils s'occupaient encore du velours sous Louis XIV, le rendaient obligatoire pour les habits de cour, surtout lorsqu'il s'agissait de costumes masculins. Quant à la bourgeoisie, elle était libre désormais de se vêtir comme il lui plaisait.

Les plus beaux velours furent produits sous le roi-soleil, par la manufacture royale de Saint-Maur-les-Fossés, en 1678. Le souverain avait chargé le grand artiste qu'était Marcelin Chartier de tisser, en velours de soie or et argent, d'après les modèles de Bérain, dessinateur de la chambre du roi, les tentures destinées au palais de Versailles ; ce fut peut-être le plus magnifique tissu exécuté sous le règne de Louis XIV. Le travail, fait à la main, n'avançait que lentement et revenait à 1.000 livres les 18 lignes que pouvait faire un ouvrier en un jour.

C'est vers cette époque que parut le velours d'Utrecht qui, si étrange que cela puisse paraître, était fabriqué jusque-là à Amiens. La révocation de l'édit de Nantes avait contraint nombre de protestants à s'expatrier ; parmi ceux-ci les fabricants de velours d'Amiens s'établirent à Utrecht, emportant le secret de leur fabrication, et créèrent le velours célèbre pour l'ameublement, les tentures. Revenus à Amiens par la suite, les industriels conservèrent à leur production le nom de la ville qui leur avait donné asile en sorte que le velours d'Utrecht est du superbe velours d'Amiens.

Comme toutes les grandes manufactures, celles du velours subirent les effets de la Révolution ; les métiers cessèrent leur activité pour la reprendre sous Napoléon Ier...

18 février. *Réforme*. Pierre BURGELIN. *Pour le IIIe centenaire de la mort de Descartes.*

...A vrai dire, cette grandeur de Descartes, pour réelle qu'elle soit, nous ne l'acceptons plus sans réserves. Que son hypothèse sur l'univers soit fausse, passe encore, nous savons que c'est le sort commun des hypothèses scientifiques. Mais, ce qui est plus grave, certains l'accusent d'avoir détourné la science de son vrai chemin en ne la détachant pas de la métaphysique et du modèle mathématique : Descartes est passé à côté de la méthode expérimentale, celle de Galilée et de Pascal. Il a eu dans la

raison humaine une telle confiance qu'il s'est persuadé qu'on pouvait à peu près négliger de lire dans le grand livre de la nature, ce qui l'a conduit sur le vide, sur la lumière et même sur la mécanique à d'impardonnables erreurs.

Vis-à-vis de sa philosophie même, le jugement de nos contemporains reste ambigu. Certains lui font gloire d'avoir émancipé la raison de tous préjugés pour ne la soumettre qu'à l'évidence des idées claires et distinctes. Par là il serait le précurseur des grands encyclopédistes du siècle suivant et du rationalisme moderne. Son doute méthodique s'est épuré en critique scientifique. Mais d'autres lui reprochent d'avoir, en effet, embrouillé ce qu'il prétendait éclairer : il n'y a pas d'évidences de la raison, et lorsque Descartes prétend opposer absolument l'âme et le corps, ne nous empêche-t-il pas de comprendre comment ils peuvent s'unir pour constituer un seul homme ? Ne nous dirige-t-il pas vers une sorte de matérialisme auquel se superpose une doctrine de l'âme dont tels de ses successeurs prétendent se passer ? Pour d'autres, enfin, sa découverte centrale serait d'avoir posé d'abord le sujet pensant et voulant et rappelé ainsi l'homme à sa vocation d'être libre, dépassant toute cette nature dont il aspire devenir « comme maître et possesseur ».

Ainsi fait l'Histoire. Elle choisit et reconstruit un Descartes tel qu'il nous le faut. Cet homme, entraîné par une grande passion de savoir et d'ordonner, essaya toujours de garder dans sa pensée un équilibre et une mesure qui le retinssent de mutiler le réel. Il aima la raison au point de croire que Dieu lui-même avait confié à ses soins la restauration de la science, mais jamais au point de nier ce qu'il ne pouvait comprendre, et chacun ne retrouve en lui son bien qu'à la condition de forcer sa pensée.

Le destin des grands hommes peut-il être autre ? S'ils ne sont pas seulement objets d'une curiosité rétrospective, s'ils vivent encore malgré les siècles, c'est peut-être que leur fonction ne consiste pas tant à nous apporter la vérité qu'à nous éveiller pour que nous la cherchions. Telle est leur générosité...

Radio 50. Pierre DESGRAUPES. *Descartes partout.*

Pour les 1.500 habitants de la plus petite commune de France (La Haye, Indre-et-Loire : 50 hectares), Descartes est beaucoup plus grand homme : une sorte de propriété communale. Le maire pharmacien, M. Chargé, est le défenseur officiel de la thèse qui fait naître Descartes dans une maison de la rue qui porte aujourd'hui son nom. Il a un adversaire redoutable dans la personne du maire de Châtellerault (Vienne) pour qui Descartes serait né sur la route, de l'autre côté de la Creuse et par

conséquent en Poitou. Mais les 1.500 Lahaysiens-Cartésiens ont depuis longtemps tranché cette querelle qui ne passionne plus que quelques érudits : ils vont faire leur partie de belotte au café Descartes, rue Descartes, et remplissent leurs brocs au pied de la statue du grand homme dont le piédestal abrite contre le vent le robinet communal. Des fenêtres de son bureau, où le buste de Descartes occupe la place de celui de Marianne, M. Chargé contemple ce spectacle apaisant. Quant au receveur de l'enregistrement, qui a installé ses archives dans ce qui fut la maison du philosophe, il y a beau temps qu'il a su se convaincre que la méthode rationnelle s'arrêtait désormais au seuil de son bureau. La propriétaire de l'immeuble s'est d'ailleurs réservé la chambre historique pour y rassembler ses meubles. Et elle est partie en emportant la clé.

Ce même 18 février, de 23 h. à 23 h. 45, le programme *National* de la T.S.F. a donné *« Un homme appelé Descartes »*, une émission de Jean AMROUCHE, Pierre DESGRAUPES et Pierre DUMAYET, réalisée à l'occasion du tricentenaire de la mort de René DESCARTES.

Le lendemain 19, à 9 h., *Radio-Educative* a fait entendre : 1° La vie de Descartes, par M. Gustave Cohen, professeur honoraire à la Sorbonne. — 2° Le philosophe, par M. Emile Bréhier. — 3° Le mathématicien, par M. Pierre Sergescu. — 4° Le physicien, par M. Gaston Bachelard, directeur de l'Institut d'Histoire des Sciences de la Sorbonne. — 5° Le biologiste, par M. Jean Rostand. — 6° Le moraliste, par M. Robert Kemp.

19-20 février. — *Journal de Genève*. Georges CATTANI. *Descartes et Paracelse.*

23 février. *Nouvelles Littéraires*. Robert KEMP. A propos de la *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal* (Grasset) :

Les Provinciales ? Nous pénétrons dans leur climat, quand nous ouvrons la *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal*, dont M. Louis Cognet nous procure un texte très supérieur à ceux que purent consulter les historiens de Port-Royal, depuis Sainte-Beuve jusqu'à Augustin et Cécile Gazier. On n'a pas retrouvé l'original ; mais une excellente copie faite au XVIII[e] siècle, sous la direction d'une ancienne et fidèle élève de Port-Royal, M[lle] de Thémericourt. C'est la première partie d'une autobiographie que la Mère Angélique écrivit bien malgré elle, et même d'assez mauvaise humeur, sur l'exigence de son directeur spirituel. Elle l'arrêta net, au moment où M. de Saint-

Cyran, qui avait pris sur elle et sa communauté l'influence dominatrice que l'on sait, fut arrêté, en 1638. Or la Mère Angélique est morte en 1661... Que n'a-t-elle poursuivi ce récit, qui eût enregistré les grands combats auxquels furent mêlés son frère le Grand Arnauld, et Pascal...

Nous pouvons cependant goûter ici le récit d'une enfance vivace, et que la piété ne surchargeait pas. On avait fait prendre l'habit cistercien à Jacqueline (future Mère Angélique) quand elle eut seulement huit ans, et il faut dire que son père avait fort triché sur l'âge, afin d'obtenir à sa fille l'abbaye de Port-Royal... Ce dévot mensonge donna des scrupules à la bénéficiaire, qui mit de l'ordre dans sa conscience et dans ses droits. A onze ans, elle est abbesse... Nous voyons comment elle « réforma » son abbaye et y combattit des « désordres » qui ne nous paraissent plus très graves. Elle instaura une discipline plus sévère et surtout la claustration. Quelques mots lui suffisent pour évoquer la fameuse journée du guichet, dont M[me] Gérard d'Houville a fait une pièce émouvante. On la voit amenant à son abbaye de nombreuses filles pauvres que d'autres communautés ne voulaient plus. Dans toutes ces confidences, — si l'on peut les nommer ainsi, — la Mère Angélique ne dévoile guère l'agitation de ses sentiments, ses tentations, si elle en eut ; et, ce qui nous déçoit le plus, on ne voit pas naître en elle les dogmes caractéristiques du jansénisme. Je sais qu'elle a laissé des écrits plus explicites. Mais enfin, j'espérais davantage, en vérité. Je vois l'administrateur habile, décidé, qu'elle a été. Je vois la femme pratique, si débrouillarde pour nourrir son troupeau, acheter l'immeuble de Paris, se débattant contre les évêques... Mais je ne vois pas les secrets par lesquels Saint-Cyran, — secrets de pure doctrine, — a conquis cette âme ; je voudrais suivre l'idée de la prédestination, quand elle est entrée dans sa foi ; et je ne la vois point. C'est un précieux témoignage, et c'est un bon échantillon du style XVII[e] siècle, robuste, carré, souverainement clair...

Gennaio-marzo. *Rivista di filosofia.* Augusto DEL NOCE. *Cartesio e la politica.*

March. *P. M. L. A.* Sister M. Amelia KLENKE-H. CARRINGTON LANCASTER. *The Richelieu-Corneille rapport.*

Mars. *Les Cahiers rationalistes.* René MAUBLANC. *Conférence sur le rationalisme dans la philosophie française.*

R. Maublanc vise à dépasser « le rationalisme timide des positivistes ». Il donne une grande importance au rationalisme de Descartes. Mais là encore, il faut dépasser « les conditions aux-

quelles s'était heurté le mécanisme hérité de Descartes ». Et René Maublanc montre les éléments de ce dépassement en action dans la philosophie marxiste. (Bulletin Critique du Livre Français. Juillet 1950).

Maart. *Algemeen Nederlands Tijdschrift*... Paul Dibon. *Descartes et ses premiers disciples hollandais.*

H. J. Pos. *Descartes' geestelijke erfenis.*

H. Robbers, S. J. *Descartes en de metaphysiek.*

Thijssen-Schoute. *Descartes en het Nederlande Cartesianisme.*

Mars. *Revue de Paris.* Thierry Maulnier. *Comment faut-il jouer les classiques ?*

« La querelle des classiques est toujours ouverte. Faut-il les jouer selon la tradition ? Faut-il chercher à les renouveler selon le style, la sensibilité, les pensées de chaque époque ?... Il faut, de temps en temps, que l'occasion nous soit donnée de voir avec des yeux neufs ce que nous avons trop vu. Les innovations du metteur en scène réagissent contre ce que nous pourrions appeler l'usure de l'attention ; elles revivifient les couleurs ternies, et elles font recette... »

Pierre Audiat. A propos de l'*Ere classique*, de Joseph Calmette (A. Fayard).

« Condenser trois siècles en 800 pages, fussent-elles bien tassées, c'est un minimum, car dès qu'on délaisse les considérations pour la démonstration, dès qu'on « entre dans les détails », il faut une maîtrise et une poigne de fer pour demeurer dans des limites relativement étroites. M. Joseph Calmette réussit à maintenir un équilibre parfait dans son ouvrage... De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe, de Charles VIII à Louis XVI, la France échappe au danger qu'elle avait elle-même suscité : celui d'une coalition européenne qui l'aurait écrasée. Car c'est bien l'imprudente équipée de Charles VIII en Italie, ses prétentions, en tant qu'héritier des princes d'Anjou, sur les royaumes de Naples et des Sicile qui provoquèrent la création des ligues entre états européens, inquiets de voir l'un d'eux tendre à l'hégémonie ; il fallut un siècle — le XVIe — pour nous tirer de ce fâcheux guêpier, et il en fallut un autre — le XVIIe — pour que fût définitivement brisé l'encerclement austro-espagnol, terrible menace pour notre pays. L'installation d'un prince français à Madrid fut la plus grande réussite de Louis XIV ; même les déboires de la guerre de Succession d'Espagne ont été largement compensés, estime M. Joseph Calmette, par la fin d'un cauchemar toujours renaissant. Si la politique, incohérente et parfois absurde, de notre XVIIIe siècle n'avait pas compromis les

avantages antérieurement acquis, la stabilisation et la paix auraient pu régner en Europe, mais à quoi sert de refaire l'Histoire ?.. »

Mars. *Hommes et Mondes.* Bernard SIMIOT. *A propos de « Tartuffe » chez Louis Jouvet.*

« ...Notre Molière demeure après trois siècles si compact, si plein, si bourré, si exact, si moderne, qu'on n'a pas fini encore, en le feuilletant et en l'étudiant de plus près, d'aller de découvertes en découvertes... »

1er Mars. *La Revue... des Deux Mondes.* Robert BOURGET-PAILLERON. *Théâtre de l'Athénée. Louis Jouvet : Le Tartuffe ou l'Imposteur, comédie en cinq actes de Molière.*

« M. Lucien Guitry avait jadis joué *Tartuffe* avec un accent auvergnat mitigé de périgourdin. Comme disait alors le chansonnier Jean Bastia : *Ce n'est pas Tartuffe, c'est « Tartruffe »*. M. Louis Jouvet, dans l'interprétation du personnage, ne s'est livré à aucune fantaisie de ce genre. Mais son Tartuffe n'a pas été goûté de tous. On lui reproche de l'avoir assombri, de s'être plu à tourner vers le drame ce qui doit conserver un caractère de farce.

Ce faisant, il aurait donné raison, près de trois cents ans après, aux adversaires de Molière qui, au dire de l'auteur, dans son premier placet, au roi, jugeaient cette comédie *diabolique* et due à *un démon vêtu de chair et habillé en homme, un libertin, un impie digne d'un supplice exemplaire.* A la vérité, il est diffficile d'admettre qu'un comédien ait pu trahir Molière en représentant un Tartuffe différent de celui de 1667, tant le goût et les mœurs ont changé depuis. Boileau aurait voulu que la pièce s'achevât sur une bastonnade infligée au traître par ses victimes. Molière n'y consentit point, mais le fait que cette suggestion ait pu venir de l'auteur du *Lutrin* montre qu'elle était bien dans l'esprit du temps. Si elle avait été retenue, on trouverait aujourd'hui qu'elle affaiblit singulièrement la portée de la pièce.

Il faut songer aussi que cette comédie, interdite tout d'abord et qui ne fut représentée que par la volonté d'un prince encore jeune, aurait manqué d'une telle protection dix ans plus tard. On a peine à comprendre que Bourdaloue ait condamné le *Tartuffe* du haut de la chaire, que Bossuet, après la mort de Molière, se soit montré si sévère. Ces deux illustres prédicateurs n'étaient pourtant pas de ceux que pouvaient offusquer les attaques contre les faux dévôts. Non plus que le janséniste Baillet, lequel écrivit sur l'auteur du Tartuffe : *Monsieur de Molière est l'un des plus dangereux ennemis que le siècle ou le monde ait suscités à l'église de Jésus-Christ.*

Après cela, il est peut-être permis d'imaginer que Molière n'a poussé le personnage au comique que par l'effet d'une sage prudence. Et que la noirceur de Tartuffe risquerait d'échapper au public de 1950 si l'homme gardait son aspect bouffon. Mais il y a une mesure à garder. M. Jouvet y est-il parvenu ?

Son personnage physique n'est pas celui du rôle, on l'a dit et c'est d'autant plus vrai qu'il n'a eu recours à aucun artifice pour le changer. Cet individu à la face couleur de cire, au cheveu triste, à l'aspect effacé n'a rien du Tartuffe *gros et gras, le teint frais et la lèvre vermeille,* que dépeint Dorine au premier acte... Il n'était pas nécessaire d'aller si loin et les méchants peuvent conserver tous les dehors de la jovialité. On pense qu'Orgon est encore plus aveugle que ne l'a voulu Molière pour avoir introduit un homme d'aspect aussi suspect dans sa maison. Quelle singulière idée a eue M. Jouvet de se présenter ainsi ! Il faut l'entendre pour revenir de cette première impression. Dans ses deux scènes capitales avec Elmire, il se montre excellent. Sa déclaration sur *L'amour qui nous attache aux beautés éternelles* est dite avec une maîtrise constante. Sa progression cauteleuse tout d'abord, puis assurée jusqu'à en devenir brutale au cours du quatrième acte, témoigne d'un art parfait. Il est là dans le ton exact du personnage : humble, insinuant tant qu'il craint de se voir rappelé à l'ordre, exigeant, pressé, laissant voir ses appétits dès qu'il croit que ceux-ci seront satisfaits...

On le louerait sans réserve, s'il ne manquait la transformation suivante, celle qui doit faire de ce solliciteur un maître triomphant. Le fameux vers décoché à Orgon :

La maison m'appartient, je le ferai connaître.

devrait nous révéler un autre Tartuffe, celui qui, n'ayant plus aucun ménagement à garder, parle à son Bienfaiteur sur un ton de grossière autorité, le bafoue cyniquement, exige qu'on lui fasse place nette puisqu'il est le propriétaire du logis. M. Jouvet, lui, n'élève pas la voix. On ne sent en lui aucun épanouissement... C'est là qu'on mesure l'erreur d'avoir ainsi façonné son Tartuffe. A le montrer trop sournois, trop tourmenté aussi de convoitises secrètes, il en a fait l'un de ces fripons de triste figure qui ne trouvent même plus de goût à chanter victoire. Même à l'heure où il pense avoir tout obtenu, ce Tartuffe-là n'est pas heureux. Il ne profitera ni de sa maison, ni de ses richesses. C'est un perpétuel insatisfait. A ce titre il est bien d'aujourd'hui, mais que reste-t-il en lui du profiteur créé par Molière, de l'homme qui n'a souci que de s'emplir la panse aux dépens de ses viclimes et de faire son nid dans celui des autres ? Tartuffe, en cet instant décisif pour lui, jette le masque. Le Tartuffe de M. Jouvet ne peut pas. Ce masque colle à sa peau.

Dans cette interprétation, on le voit, l'éclosion fait défaut. Par là on voit que le XIXe siècle a quelque peu dénaturé Molière en oubliant sa qualité d'auteur comique au profit de certaine tristesse sous-jacente. Le Tartuffe de M. Jouvet n'échappe pas à cette déformation romantique. C'est ce qui nous gêne un peu, en dépit des qualités du comédien... »

1er mars. *Mercure de France*. DUSSANE. *Tartuffe* (*Théâtre de l'Athénée*) :

« ...Nous venons de nous retrouver devant un *Tartuffe* joué en demi-teinte, dans un décor demi-deuil, un *Tartuffe* où le public n'a pas réussi à rire quatre fois dans la soirée, un *Tartuffe*, il faut bien le dire, qui à vingt endroits prend résolument le contre-pied des plus évidentes, des plus expresses indications de l'auteur. J'écris tout cela avec un vrai chagrin : Jouvet est une de mes plus grandes admirations... Oui, j'aime beaucoup Jouvet. Mais j'aime encore davantage Molière, et chez Molière plus particulièrement ce *Tartuffe* où il a trop mis de ce qui lui tenait le plus à cœur pour qu'on puisse se permettre, en le jouant, d'excessives désinvoltures, ou plus exactement d'insolentes privautés. Car il ne s'agit pas ici de négligences, mais plutôt, semble-t-il, de méditations trop prolongées et mal orientées... »

Jacques LEVRON. Echo de la polémique entre Voltaire et Jean-François Gamonet, conseiller du roi et directeur général de ses domaines en Flandre et Artois à propos de l'authenticité du Testament de Richelieu, rappelée par M. Charles Juge-Chapsal dans le *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne* publié par l'Académie de Clermont-Ferrand. « M. Juge-Chapsal met en lumière la virtuosité et la science de cet Auvergnat exilé dans les Flandres. Il démontre la versatilité et la faiblesse de Voltaire comme politique. Ce défenseur des idées nouvelles restait au fond fort attaché aux privilèges de sa classe, peu enclin à les sacrifier aux réformes qu'il prétendait proposer. On le savait déjà. Il n'est pas mauvais d'en administrer une preuve supplémentaire. »

GÉRARD-GAILLY. *Corneille et le Pays d'Auge*. Fort intéressante variété dans la « *Mercuriale* ».

Entre Pont-l'Evêque et Trouville se trouve le village de Canapville où existe encore le manoir Prétot, manoir où vécut la sœur du grand poète, Marie Corneille, mariée en 1634 à Guillaume Ballan. Cet article se recommande à ceux qui aiment les généalogies et aussi à ceux qu'intéresse la toponymie : ces derniers verront comment s'appelle « pré du Cid » un pré du Pays d'Auge...

M.-H. G.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Roland MOUSNIER. *Le trafic des offices à Venise.* (Paris, 22, rue Soufflot, librairie du Recueil Sirey. Tiré à part de « La Revue Historique de droit français et étranger ». 1952).

L'auteur de « *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII* » (Rouen, MAUGARD, in-8°, 1945), pour des raisons de clarté et de commodité, commence par définir, en un sens plus précis qu'on ne le fait d'ordinaire, les expressions « commerce des offices » et « vénalité des offices ».

« *Commerce des offices*, ce sera donc le trafic entre les particuliers ; *vénalité des offices* signifiera le commerce organisé en système par l'Etat. Le mot *office* doit être pris au sens le plus large. Il comprend ce que nous désignons aujourd'hui par fonction publique, office public et office ministériel, catégories qui ont souvent d'ailleurs un caractère mixte ».

M. Mousnier rappelle que « le trafic des offices est un phénomène mondial, qui désigne un stade de civilisation. Il a été très répandu en Europe, surtout du XIIe au XIXe siècle. Il n'est encore bien étudié qu'en France à la fin du XVIe siècle et dans la première moitié du XVIIe siècle. Or, son influence a été immense sur le fonctionnement des institutions et sur toute la vie économique, sociale et politique. Les différentes sociétés où il s'est développé ne pourront être pleinement comprises que lorsque nous aurons une connaissance suffisante de tout ce qui le touche. Ses caractères et ses causes ne seront bien distingués que par la comparaison. »

Puis l'auteur précise l'objet et les limites de la présente étude :

« Après la France, grand royaume surtout agricole mais d'esprit mercantiliste et de commerce et industrie en plein développement, de société aristocratique mais où la bourgeoisie joue un rôle croissant, de monarchie absolue et sans cesse plus administrative, il fallait donc examiner commerce et vénalité des offices dans un Etat tout différent, et Venise, petit Etat urbain, république aristocratique, où le grand commerce maritime et la banque furent longtemps les activités essentielles, offre un très bon exemple. Je me suis limité à peu près aux trois derniers siècles avant l'époque contemporaine (1450-1800), où les documents sont les plus abondants et donc le phénomène le mieux saisissable ».

L'étude se poursuit donc avec la rigueur et la précision qui caractérisent les travaux de M. Roland Mousnier, reposant « sur

une documentation faite de coups de sonde dans les fonds de l'Archivio di Stato et dans les manuscrits de la Marciana ». Coups de sonde, a prévenu l'auteur... c'était assez dire qu'il resterait beaucoup à faire. En effet que de questions encore en suspens : évolution chronologique, prix des offices, part des offices dans la fortune des officiers, rôle des offices dans le classement social des individus, causes du commerce des offices et de la vénalité... et au fur et à mesure des recherches, les questions se multiplient. Nous voici devant un champ immense de recherches : M. Roland Mousnier continuera à en être le bon et persévérant défricheur.

■ *Le Palais de Versailles* (Revue *Médecine de France,* n° XL, MCMLIII. Editions Olivier Perrin, 198, boulevard St-Germain, Paris, VIIe).

A.E.M. Marie. *Le premier Versailles de Le Vau,*

Le Palais de Versailles aujourd'hui (Reportage photographique),

Jacques Vanuxem. *Manuscrits enluminés pour Versailles.*

« Versailles où tout est grandeur imposante n'est pas un lieu où habituellement s'évoquent l'enluminure et ses délicates productions. Et pourtant, dans ce vaste ensemble où tous les arts prirent leur place, la miniature de manuscrits a eu la sienne qui fut loin d'être négligeable. On a exécuté pour Versailles un assez grand nombre d'ouvrages soigneusement calligraphiés, décorés de riches miniatures ; le roi a aimé ces productions, en a commandé plusieurs, en a reçu en présents. Il fut donc certainement sensible à cet art de minutie et de petits effets... » Et l'étude se poursuit descriptive et riche, ornementée de reproductions finement choisies.

Duc de Saint-Simon. *Mort, fortune et caractère de Mansart* (Mémoires),

Mlle de Scudery. *Celanire.* Extrait de *La Description de Versailles,* nouvelle galante dédiée au Roy par.

Très beau numéro, illustré avec soin, s'associant fort heureusement à l'effort accompli en l'honneur de Versailles et de ses merveilles d'art et de goût. Textes et reproductions célèbrent le charme profond de Versailles.

■ Pierre Moisy. *Portrait de Martellange* (Brochure de 24 pages avec illustrations hors-texte, tirée des « Archives historiques de la Compagnie de Jésus », vol. XXI, 1952. Roma, 5, Borgo Santo Spirito).

Depuis quelques années les historiens d'art se sont attachés à étudier l'œuvre architecturale des grands ordres religieux aux XVIIe et XVIIIe siècles. Bénédictins et Prémontrés ont particulièrement

bénéficié de cet effort. Celui-ci a eu, entre autres résultats, l'avantage de rappeler l'importance de la part prise à leurs constructions par les religieux eux-mêmes. La Compagnie de Jésus n'est pas restée étrangère à ce mouvement : XVIIe *siècle* (1952, n° 15) a publié, de P. Moisy, *La Chapelle du Collège de Limoges et le Fr. Louis Mercier, architecte.* M. Pierre Moisy continue ses études et ses recherches, il nous donne un excellent *Portrait de Martellange :* 1569 (1568 ?)-1641.

Etienne Martellange, admis dans la Compagnie de Jésus le 24 février 1590 à Avignon, prononça ses vœux de coadjuteur temporel le 29 mars 1603. Il eut une extraordinaire carrière d'errant de l'architecture, à l'activité prodigieuse, que suit P. Moisy à l'aide du précieux album de ses dessins qui se trouve au Cabinet des Estampes. Ces voyages commencent, semble-t-il, en 1605 et durent à peu près jusqu'en 1630. Martellange n'a pas été qu'un praticien, habile certes, mais borné à la routine de son art ; il s'est intéressé à la théorie, tout au moins à celle qui concerne le côté mathématique de l'architecture, il s'est intéressé de fort près et avec une réelle compétence aux questions concernant la perspective et la coupe des pierres : ce fut un artiste divers et cultivé, un saint religieux, une personnalité ayant joui de son vivant d'une considération et d'un prestige considérables. Sa puissance de travail, Martellange la mit également au service de la Compagnie et d'autrui en connaisseur sérieux des problèmes théoriques de son art, en peintre aussi sensible aux spectacles de la nature qu'aux monuments légués par le passé antique ou médiéval de la France, en religieux obéissant et humble estimé de ses supérieurs, de ses confrères en art ou en religion, des laïcs et des profanes. P. Moisy s'est attaché ici à retracer la carrière de l'artiste et à éclairer les traits de sa physionomie ; puisse-t-il présenter bientôt l'analyse des œuvres sûres qui sont restées de l'architecte ! L'histoire de l'art attend cette précieuse contribution [1].

---

[1] Etienne Martellange jouit depuis longtemps déjà de la notoriété, et il lui a été consacré, par Charvet et par Bouchot, deux études particulièrement documentées (E.L.G. Charvet, *Biographies d'architectes, Etienne Martellange,* 1569-1641 (Lyon, 1874, 240 p., paru en même temps dans les Mémoires de la Société littéraire, historique et archéologique de Lyon, 1872-73 et 1874-75). Henri Bouchot, *Notice sur la vie et les travaux d'Etienne Martellange, architecte des Jésuites,* 1569-1641 (Paris, 1886, 54 p., extrait de la Bibliothèque de l'Ecole des Chartres, t. 47, 1886). Pourtant depuis quelques années des détails biographiques nouveaux se sont révélés.

■ Dom Idesbald Van Houtryve. *Saint François de Sales peint par lui-même* (Editions du Mont-César, Louvain, 1952, 242 p.).

François de Sales peut-il lui-même se révéler à nous ? Dans ses relations avec autrui, il s'est montré tel qu'il était ; ses lettres en particulier permettent de saisir sur le vif ses réactions et elles projettent une vive lumière sur sa physionomie spirituelle ; et c'est ainsi que, sans le vouloir, il a tracé lui-même son portrait original. Dans cet ouvrage si bien présenté et si attrayant, l'auteur — et ce n'est pas le premier qu'il consacre à l'évêque de Genève — a relevé dans la correspondance de saint François de Sales les principaux passages où se dévoile son intérieur avec cette simplicité, cette naïve rondeur, cette sainte familiarité qui lui sont propres. Henri Bordeaux l'a dit justement, François de Sales est le plus saint des humains et le plus humain des saints.

■ Julien-Eymard d'Angers, O.F.M.Cap., *Le stoïcisme en France dans la première moitié du* XVIIe *siècle. Les origines* (1575-1616), dans *Etudes Franciscaines*, Nouvelle série, 1951, t. II, p. 287-298, 389, 410 ; 1952, t. III, p. 5-20, 133-149.

Idem, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : Les « Diversités » de J.P. Camus* (1609-1618). S.l., 1952. In-8°, 64 p.

Idem, *Le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault* (1641), dans *Revue des Sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 40-68.

Idem, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris* (1590-1678), dans *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 45-88.

Idem, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens, capucin* (1661), *ibid.*, 1950, t. XX, p. 335-366).

Idem, *Sénèque et le stoïcisme chez les Capucins français du* XVIIe *siècle : Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon*, dans *Etudes Franciscaines*, Nouvelle série, 1950, t. I, p. 337-354.

Nous n'avons pas cité les articles du R.P. Julien-Eymard dans l'ordre de leur parution, mais dans celui qu'impose la date ou l'importance des sujets ou des auteurs étudiés. C'est sans aucun doute une erreur si l'on considère la méthode de l'auteur. Celui-ci, en effet, n'attend pas la fin de ses recherches pour les livrer au public dans une synthèse claire et définitivement ordonnée ; il procède par monographies successives, étudiant chaque écrivain un peu au gré de ses possibilités, un peu aussi peut-être au gré de ses caprices et composant ses articles au fur et à mesure des ouvrages qu'il vient de disséquer. D'où aussi ce double avantage, celui d'une analyse qui ne subit le préjugé d'aucun plan d'ensemble et celui d'une

pensée qui va se clarifiant et se précisant pour le plus grand bonheur du lecteur. C'est ainsi qu'en étudiant Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon, le R.P. ne fait aucun essai de classification, se contentant de constater que chez l'un et l'autre de ces capucins les citations de Sénèque se réduisent à peu de chose et que la réfutation du stoïcisme est plutôt rapide et rudimentaire ; deux notes sont pourtant signalées, l'une négative, qui est la réfutation du stoïcisme, l'autre positive, qui est l'utilisation de cette même philosophie, notes dont le R.P. fera plus tard les caractéristiques de ce qu'il appelle l'humanisme chrétien. Cette caractéristique se fait plus précise dans les trois études qui suivent, sur J.F. Senault, Yves de Paris, Georges d'Amiens, d'abord parce qu'en comparant ces trois moralistes, l'auteur montre l'étonnante variété de l'humanisme, tant dans la manière de réfuter le stoïcisme que dans celle de l'utiliser, ensuite parce qu'il les oppose tous les trois à ceux qu'il appelle les stoïciens chrétiens, dont la caractéristique est de vouloir utiliser chrétiennement le stoïcisme sans esquisser l'ombre d'une réfutation du moins explicite. Ayant ainsi clarifié sa pensée, le R.P. aborde le problème des origines du mouvement stoïcien au XVIIe siècle. Après avoir étudié Montaigne et Pierre Charron, qui tous deux font bande à part, chacun d'ailleurs d'une façon différente, l'auteur remarque qu'en face du paganisme de la Renaissance, saint Ignace de Loyola prend une position moyenne, recommandant à ses religieux d'enseigner les auteurs païens, en condamnant les erreurs qu'ils contiennent, en relevant aussi les vérités qu'ils ont pu découvrir. Après lui, Marc-Antoine Muret et le sieur de Pressac suivirent cette méthode, tandis qu'un autre mouvement se dessine qui a pour chefs le hollandais Juste Lipse et le français Guillaume Du Vair, qui sont véritablement les initiateurs de ce que nous avons appelé le stoïcisme chrétien. Cependant, malgré l'autorité et l'influence de ces deux écrivains, l'humanisme chrétien poursuit son chemin avec les protestants A. Rivaudeau, Du Plessis-Mornay et Simon Goulard, plus encore avec le jésuite Martin-Antoine Del Rio, le feuillant Jean de Saint-François et surtout saint François de Sales. L'ami de ce dernier, l'évêque J.P. Camus nous fait assister à une curieuse évolution : celui-ci, en effet, dans ses *Diversités*, qui sont une œuvre de jeunesse, commence par être un ardent admirateur d'Epictète et de Sénèque, au point de les citer plus que les Pères de l'Eglise et de ne les réfuter jamais, puis après une période d'hésitation, franchement il se déclare antistoïcien, tout en utilisant les écrits des « stoïques » dans la mesure où ceux-ci peuvent illustrer les vérités de la Foi.

Telles sont, brièvement analysées, les études très intéressantes du R.P. Il est difficile de les juger, puisqu'il s'agit d'un travail qui est

en cours et qui se continuera par le capucin Sébastien de Senlis (1), le Récollet Pascal Rapine, les jésuites Julien Hayneuve, Nicolas Caussin, François Garasse, Etienne Binet et René Ceriziers, sans oublier des laïcs comme Descartes, Corneille et Chapelain. L'on peut voir par cette simple énumération l'ampleur d'un mouvement qu'avaient déjà signalé Fortunat Strowski, M.P. Mesnard et Mlle L. Zanta. Nous sommes reconnaissant au R.P. Julien-Eymard de ses articles qui jettent un jour nouveau sur le XVIIe français, et nous lui souhaitons de mener à bonne fin l'œuvre entreprise.

M.-H. GUERVIN.

■ J.-F. THOMAS. *La Querelle de l'Unigenitus.*

« XVIIe *siècle* » (1951, n° 11) a donné une trop courte recension de l'ouvrage de J.-F. Thomas : *La Querelle de l'Unigenitus*, publié en 1950 aux Presses Universitaires. Dans la *Revue d'Histoire littéraire de la France* (octobre-décembre 1952), M. J. Orcibal présente l'œuvre et l'auteur qui a eu le mérite d'aborder « une des parties les plus difficiles de l'histoire religieuse de la France ». « Il a essayé, écrit-il, de se faire l'âme d'un appelant de 1720. Il a ainsi réussi à écrire un livre vivant et de lecture aisée ». M. Orcibal, complétant la documentation de M. Thomas, souligne trois problèmes qui intéressent grandement l'histoire de cette période. Voici le passage de l'article :

1° L'attitude de Bossuet. Sans doute l'auteur donne quelques citations de la *Justification des Réflexions Morales* (p. 40, 49, 99-100). Mais il ignore les articles essentiels de l'abbé Urbain (*Revue du Clergé français*, 1er juillet 1897, et 1er août 1899). Il aurait d'ailleurs rendu sa cause bien plus forte s'il avait remarqué que les premiers évêques appelants avaient, presque tous, été liés à M. de Meaux. Et ce n'est pas sans vraisemblance qu'ils prétendaient défendre ses idées sur l'essence de la religion, sur l'Eglise et sur les libertés gallicanes. On ne comprend d'ailleurs les appels au futur concile de 1717-1718 qu'en les rapprochant de ceux de 1688 (cf. notre *Louis XIV contre Innocent XI*, Paris, 1949, p. 33-85).

2° Le rôle de Fénelon. L'auteur y consacre à peine quelques lignes. Il nous a pourtant paru décisif (*ibid.*, p. 84, n.). Son cas pose d'ailleurs un problème essentiel. Si sa théologie différait de celle de Quesnel, leurs spiritualités présentaient de telles ressemblances que des protestants, et non des moindres (R. Roach, J. Wesley), ont, un peu plus tard, confondu la bulle *Unigenitus* avec le bref contre les

(1) « Le P. Sébastien de Senlis et le stoïcisme chrétien (1620-1647) », vient de paraître (Roma, Via Sicilia, 159).

Maximes des Saints. Or, si M. de Cambrai déplorait la maladresse des rédacteurs de la Constitution, il ne s'en fit pas moins le principal champion. On ne le comprendra jamais si, comme M. Thomas, on cherche à systématiser les contradictoires des cent-une propositions condamnées. Les adversaires les plus qualifiés de Quesnel reconnaissaient au contraire qu'elles ne l'avaient été que *in odium auctoris* afin de disloquer son « parti » avant la mort imminente de Louis XIV. Après le bref qu'Innocent XII avait adressé le 6 février 1694 aux évêques des Pays-Bas au sujet du Formulaire, Quesnel et ses amis avaient, en effet, exprimé la plus grande satisfaction. Mais cela n'avait pas empêché l' « Elisée » d'Arnauld de pousser au schisme le vicaire apostolique P. Codde (mai 1702). Un an plus tard, les Jésuites réussirent le coup de maître de faire saisir les papiers de Quesnel (30 mai 1703) : on y vit que, si le jansénisme avait autrefois été « un fantôme », il était devenu une armée fort bien organisée et obéissant aveuglément au généralissime. Or les clés dont celui-ci se servait dans ses lettres furent vite découvertes : on s'aperçut ainsi que ses arrière-pensées étaient bien différentes de ses déclarations de soumission. On en eut d'ailleurs une confirmation éclatante quand on vit ses disciples demander l'appui des troupes des Etats-Généraux dans les villes occupées par elles (affaire Ruth d'Ans à Tournai). Soucieux avant tout de l'autorité de l'Eglise, Fénelon pouvait ainsi dénoncer le « loup qui se cachait sous la peau de brebis »... des *Réflexions Morales.*

3° M. Thomas n'oublie pas en revanche que ces luttes intestines ont pour toile de fond les progrès de l'incrédulité et montre qu'ils ont été favorisés par les idées des Jésuites (p. 132-133). Mais il aurait dû ajouter que celles des appelants avaient eu exactement le même emploi : « Je me sens le cœur emporté par une délectation victorieuse », dira l'amant de Manon Lescaut. Et M. Thomas croit-il que parmi les magistrats qui combattirent la Bulle pendant cinquante ans et finirent par chasser les Jésuites, il y en avait beaucoup que l'abbé de Saint-Cyran eût avoués pour ses disciples ? En réalité les philosophes, Voltaire en tête, ont pris successivement des arguments aux deux partis, mais ils ne paraissent pas avoir été moins hostiles à l'un qu'à l'autre.

■ *Actes du Ve Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Bordeaux,* 1950. *Les sciences et la sagesse.* (Presses Universitaires, 1950).

Geneviève Lewis. Sagesse et unité des sciences selon Descartes ;

Th. Ruyssen. Prudence, sagesse, générosité ou les trois morales de Descartes ;

Armand Cuvillier. Les sciences et la sagesse dans la philosophie de Malebranche.

H. ADAMS et B. HATHAWAY. *Dramatic essays of the neo classic age* (Columbia University Press, 1950).

Albert G.A. BALZ. *Cartesian studies* (New-York, Columbia University Press, 1951).

Charles BEAULIEUX. *Observations sur l'orthographe de la langue française, transcription, commentaire et fac-simile du manuscrit de Mézeray, 1673, et des critiques des commissaires de l'Académie, précédés d'une Histoire de la gestation de la première édition du « Dictionnaire de l'Académie françoise »*, 1639-1694 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Fasc. 298. — Paris, E. Champion, 1951).

C. BICKFORD O'BRIEN. *Russia under two tsars*. 1682-1689. *The Regency of Sophia Alekseevna* (University of California Press. Publications in history, vol. 42. Berkeley ans Los Angeles, 1952).

MORRIS BISHOP. *The life and adventures of La Rochefoucauld* (Ithaca. N.Y., Cornell University Press, 1951).

S.M. BOUCHEREAUX. *Dominique de Saint-Albert, sa vie et sa correspondance avec Jean de Saint-Samson* (Rome, Daily American publishing C°, 1950).

R. BRAY. *La formation de la doctrine classique en France* (A.-G. Nizet, 1951).

Imbrie BUFFUM. *A Study of the Baroque Style in Poetry. Agrippa d'Aubigné's Les Tragiques* (New Haven, Yale University Press, 1951, pp. 151).

Giacomo CAVALLUCCI. *Vauvenargues dégagé de la légende* (Naples, Pironti, et Paris, Margraff, 1939, in 8°, XXVII-421 p.).

S.W. DEIERKAUF-HOLSBOER. *Vie d'Alexandre Hardy, poète du Roi* (extrait de *Proceedings of the Philosophical Society*, october 1947) (A.-G. Nizet, 1951).

DESCARTES. *Correspondance publiée avec une introduction et des notes par* Ch. ADAM et G. MILHAUD. Tome V, juillet 1641-juin 1643 (Presses Universitaires, 1951).

René DESCARTES. *Méditations. Translated with an introduction, by* Laurence J. LAFLEUR (New-York, The liberal Arts Press, 1951).

DESCARTES. *Discours de la méthode*. Introduction et note de J.-Cl. MARGOLIN (Delmas, 1951).

Paul ELUARD. *Première anthologie vivante de la poésie du passé. Du* XIIe *au* XVIIe *siècle. Préface, choix de poèmes, notices par* Paul Eluard (P. Seghers, 1951).

Emile FABRE. *Notre Molière* (A. Michel, 1951).

Elisabeth GOGUEL DE LABROUSSE. *Descartes y la pedagogia.* Actas del primer congreso nacional de filosofia. Mendoza, 1949, tome III (Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo, 1950).

René HUYGHE. *Cent Chefs-d'Œuvre du Musée du Louvre* (Paris, 1, rue Saint-Georges, IXe, Nouvelles Editions Françaises : 6.000 frs). Important volume relié, illustré de cent planches en couleurs.

Alexandre KOYRÉ. *Descartes after three hundred years. Monographs in philosophy,* n° 2 (The University of Buffalo Studies, vol. 19, n° 1 (Buffalo. University off Buffalo, 1951).

Katharine DAY LITTLE. *François de Fénelon. Study of a Personality* (New-York, Harper and Bros, 1951).

Paul LOGIÉ. *La Fronde en Normandie* (chez l'auteur 20, rue Dufour, Amiens).

Le tome III « La Normandie préservée » est paru. I. - L'arrestation des Princes et ses conséquences pour la Normandie. II. - Libération des Princes et premier exil de Mazarin. III. - Fin de la Fronde normande (1652-1653). IV. - La Normandie après la Fronde. Etude extrêmement fouillée, pleine d'intérêt, grande clarté d'exposition.

M.Th. MARCHAND-ROQUES. *La Vie de Philippe Desportes, abbé de Tiron, poète de cour, à Vanves, de* 1580 *à* 1606 (Paris, « Les Belles Lettres », 1949, 28 p. in 8°, 4 pl. hors-texte).

« Intéressante étude, qui comble une lacune des meilleurs et des plus récents travaux d'ensemble sur Desportes. Contribution savante et neuve — et d'une lecture agréable, — qui fait souhaiter la prochaine apparition de l'ouvrage annoncé par Mme Marchand-Roques, sur « la seigneurie de Vanves au XVIIe et au XVIIIe *siècles* » (du regretté G. Saintville).

Jeannine MILLAUD. *La vie et l'œuvre de Dom Luc d'Achery, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur* (1609-1685) (Ecole Nationale des Chartes. Positions de thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1952. - 1952).

Naomi Forsythe PHELPS. *The Queen's Invalid, a biography of Paul Scarron* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1951).

Charles Pujos. *Le double visage de Cyrano de Bergerac* (Agen, Ed. de l'Imprimerie moderne, 1951).

Racine. *Principes de la Tragédie, en marge de la Poétique d'Aristote.* Texte étudié et commenté par Eugène Vinaver (Editions des Universités de Manchester ; Paris, A.-G. Nizet, 1951).

Eugène Vinaver. *Racine et la poésie tragique* (A.-G. Nizet, 1951).

Saint-Simon. *Mémoires. Introduction de J. de La Varende* (2 vol., Collection du Flambeau, Hachette, 1951).

Saint-Simon. *Mémoires et Portraits, choisis et préfacés par Pierre* Gaxotte. *Lithographies de* Drian (A. Fayard, 1952).

Scarron. *Le* xviie *siècle galant. I. Nouvelles libertines de Scarron, illustrées par* P. Lemagny (A. Guillot, 1951).

Heinrich Scholz. *Descartes* (Münster/Westf., Aschendorff, 1951).

Paul Souchon. *Vauvenargues philosophe de la gloire* (Paris, Tallandier, 1947, in-12, 253 p.).

Johannes Tielrooy. *Jean Racine* (Amsterdam. J.H. de Bussy, 1951).

Jean Tortel. *Le Préclassicisme français. Textes recueillis et présentés par Jean Tortel* (Editions des « Cahiers du Sud », 1951).

Dans *le Préclassicisme français,* les études de :

Marcel Arland. Quelques étapes de l'évolution du roman au xviie siècle ;
André Blanchard. Aspects de la poésie réaliste ;
Louis Cognet. Le renouveau spirituel en France au xviie s.;
Albert Dauzat. La préparation de la langue classique ;
Lucien Febvre. De 1550 à 1660 : la chaîne des hommes. Préface d'un historien ;
Pierre Guerre. Pouvoir et poésie ;
Georges Mongrédien. La préciosité ;
Georges Mounin. Cyrano de Bergerac et Pascal ;
Octave Nadal. La scène française d'Alexandre Hardy à Corneille;
René Nelli. *Horace* et l'« *odor di femmina* »;
Francis Ponge. Malherbe ;
Jean Tardieu. Etienne Durand, poète supplicié ;
Jean Tortel. Quelques constantes du lyrisme préclassique.

« Documents sur l'esprit libertin (extraits des « Quatrains du Déïste » et de « La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps »; projet d'interrogatoire de Théophile de Viau);

Principaux recueils collectifs publiés de 1597 à 1653.

NÉCROLOGIE

La cruelle disparition de M. Charles MAURICHEAU-BEAUPRÉ, conservateur en chef du Musée de Versailles et des Trianons, vice-président de notre « Société », nous a causé une très grande peine. En mission au Canada pour une tournée de conférences en faveur du château de Versailles, il a été victime d'un accident d'automobile survenu à Moncton, province du Nouveau-Brunswick. Nous n'oublierons pas les encouragements efficaces qu'il nous a donnés lors de la fondation de notre « Société » ; avec quel charme il nous a reçus à différentes reprises au château de Versailles et aux Trianons ! Toujours heureux de seconder nos efforts, avec empressement il avait accepté de venir à Amiens donner une conférence — qui fut très appréciée — sur M[me] de Maintenon, à l'occasion de l'exposition « Fénelon et son temps » (Cf. « XVII[e] *siècle* », 1951, p. 115 et suiv.).

⁂

Avec grand regret aussi, nous avons appris la mort de M. Emile MAGNE, auteur de nombreux ouvrages de littérature, d'histoire, d'art et de textes touchant le XVII[e] siècle, décédé le 28 mars 1953 à Saint-Maur ; de Gérard LAITHIER, élève de la maîtrise de Besançon, victime en avril 1953 d'un accident cruellement tragique ; il était le cousin de M. l'Abbé Pierre Blanchard, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, membre actif de la « Société d'Etude du XVII[e] siècle » ; du Docteur Pierre TISON, décédé le 6 juin 1953 ; membre tout dévoué de la « Société d'Etude du XVII[e] siècle », il avait été l'organisateur de la grande « Journée Fénelon », qui se déroula brillamment au Cateau le 20 mai 1951 (Cf. « XVII[e] siècle », 1952, p. 301 et suiv.).

Imp. YVERT & C[ie], Amiens. - 30 Juin 1953. - N° d'éditeur : 9. - N° d'impr. : 73.
Dépôt légal, 2[e] trimestre 1953. *Le Directeur-Gérant :* M.-H. GUERVIN.